

المجلة العربية للدراسات التاريخية

علمية محكمة تصدر عن مركز التاريخ العربي

العدد (٢) - السنة الثانية - ٢٠٢١م

الأنشطة القنصلية في مصر في القرن التاسع عشر الولايات المتحدة الأمريكية نموذجًا

د. يسرا محمد سلامة

مشاريع المياه في مدينة عدن في العصور الاسلامية

د. محمد منصور علي بلعيد

المحاريب الفرعية فى العمارة الإسلامية بين الوظيفة والرمزية

د/ أحمد عبد القوي

الزهاد والمتصوفة في بيت الله الحرام

د. محمود محمد محمد خلف

أثر حركة التجارة العربية الإسلامية ودورها في نشر الإسلام ومظاهر حضارته في جنوب شرق أسيا

أ.م.د. ندى عبد الرزاق محمود الجيلاوي

مختارات من نداءات الباعة الجوالين في القاهرة

ترجمة د/ أحمد إبراهيم الصيفي

عدد مجاني - غير مخصص للبيع





شروط وأحكام النشر

١- تنشر المجلّة العربية للدراسات التاريخية الأبحاث الأصيلة ذات المنهجيّة العلميّة الرّصينة والتي تلتزم بالموضوعيّة، وتتوافر فيها الدّقة والجديّة. في التاريخ ، وكافة العلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة ذات الصلة بالتاريخ.

٢- كلّ بحث لا يحترم شروط النّشر لا يؤخذ بعين الاعتبار.

٣- تخضع كلّ الأبحاث إلى التّحكيم من قبل هيئة مختصّة، ويلقى البحث القبول النّهائي بعد أن يقوم الباحث بالتّعديلات المقترحة.

٤- للمجلّة كلّ الحق في أن تطلب من الباحث أن يحذف أو يعيد صياغة بحثه، أو أي جزء منه بما يتناسب مع طبيعة المجلّة.

٥- لا يجب أن يكون البحث قد سبق نشره أو كان جزءا من كتاب منشور.

٦- يتعهّد الباحث بعدم تقديم البحث للنشّر في جهة أخرى، بعد إقرار نشره في المجلّة العربية للدراسات التاريخية، إلاّ بعد الحصول على إذن كتابيّ بذلك من مدير المجلّة.

٧- لا تتجاوز صفحات البحث المقدّم ٢٥ صفحة.

٨- على الباحث احترام شروط الكتابة التّالية:

- تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على؛ عنوان البحث، الاسم الكامل للباحث ودرجته العلمية، والجامعة التي ينتمي اليها باللّغة العربيّة واللّغة الانجليزيّة، البريد الالكتروني للباحث، ملخّص للدّراسة في حدود ١٥٠ كلمة حجم ١٢ بلغة المقال وبلغة أجنبيّة (لإنجليزية)، الكلمات المفتاحيّة بعد الملخّص.

- تقدّم الأبحاث مكتوبة ببرنامج Word بخط Traditionnel Arabic حجم ١٤، تكتب العناوين الرئيسيّة والفرعيّة للفقرات بحجم ١٤ مثلها مثل النصّ الرئيسيّ لكن مع تضخيم الخط. أما الأبحاث المكتوبة باللّغة اللاتينيّة فتكتب بخط Time new Roman، بحجم ١٢ وتكون الحواشي ٤ سم على جوانب الصّفحة الأربعة، كما تدرج الرّسوم البيانيّة والأشكال التوضيحيّة في المقال، وتكتب عناوينها والملاحظات التوضيحيّة أسفلها، أما الجداول ترقم ترقيماً متسلسلاً وتكتب عناوينها أعلاها والملاحظات التوضيحيّة أسفلها.
- يلتزم الباحث بتهميش المعلومات على طريقة APA American Psychological Association
- بالنّسبة لعلامات الترقيم، توضع النّقطة (.) بعد الكلمة مباشرة دون وجود فراغ بينهما، ويوضع فراغ واحد بين النّقطة وبداية الجملة التّالية. كما لا توضع النّقطة (.) أبدا في العناوين، أمّا إذا كان العنوان يضمّ عنوانين أحدهما فرعيّ والآخر رئيسيّ فيفصل بينهما بنقطتين.
- يجب إدراك الفرق بين الفاصلة بالعربية (،) والفاصلة بالأجنبية (,) واستغلالهما في الكتابة المناسبة، كما تكتب الفاصلة بعد الكلمة مباشرة ولا يوجد فراغ بينهما.
- تكتب واو العطف ملتصقة بالكلمة التي تليها ولا يترك فراغ بينهما.
- عدم تزيين النصّ بالألوان والخطوط العريضة وتكبير الحجم، يجب احترام الشروط المعروضة سابقا.
- ضبط اتّجاه النصّ بالعربيّة من اليمين الى اليسار، والنصّ بالأجنبيّة من اليسار الى اليمين، وضبط اتجاه الجمل في النّصوص إذا كانت باللّغة العربيّة او بالأجنبيّة.
- عدم الإكثار من الفقرات وجمعها في نصّ سياقي واحد، واللّجوء الى الفقرات عند الضرورة النصية.

٩- الأفكار والآراء التي يتضمّنها البحث لا تعبّر عن رأي المجلّة وإنما هي وجهة نظر أصحابها. كما أنّ هيئة تحرير المجلّة غير مسؤولة عن أيّ سرقة علميّة تتم في البحوث المقدّمة لها.

١٠- يرفق صاحب البحث تعريفا مختصرا بنفسه ونشاطه العلميّ والثقافيّ.

١١- ترسل الأبحاث الى إيميل المجلة
c.a.h.p.e.j@gmail.com

المحتويات

***

المحاريب الفرعية فى العمارة الإسلامية بين الوظيفة والرمزية
منذ فجر الإسلام حتى القرن السابع الهجرى

د / أحمد عبد القوي

ملخص البحث

يتناول البحث دراسة للمحاريب الفرعية والتى تعنى تلك المحاريب التى اضيفت بالمساجد كمحاريب ثانوية بالإضافة إلى المحراب الأصلى الذى غالبا ما يتوسط جدار القبلة، وكذلك تلك المحاريب التى وجدت بقصور الخلفاء والامراء.

وقد وجد نوعان من تلك المحاريب الفرعية: الاول هو المحاريب الثابتة التى وضعت بجدار القبلة إلى جوار المحراب الأصلى، كما وجدت المحاريب الفرعية الثابتة أيضا على البائكة المطلة على الصحن ببعض المساجد حتى تبين للمصلين في الصحن اتجاه القبلة، وقد حرص العديد من الخلفاء والحكام المسلمين على إضافة تلك المحاريب للمساجد الكبيرة الجامعة، وقد يكون المحراب الفرعى الثابت حنية غائرة في الجدار مثل محرابى الخليفة الحافظ بالأزهر الشريف وقد يكون عبارة عن لوحة مسطحة نفذت بالجص او الفسيفساء الخزفية مثل محراب الخليفة المستنصر الفاطمى بالجامع الطولونى ومحراب جامع أصفهان وغيرها من المحاريب.

اما النوع الثانى من المحاريب الفرعية فهو تلك المحاريب المتنقلة التى صنع معظمها من الخشب وهناك العديد من الامثلة على تلك المحاريب فى مصر والشام وكذلك ما تحتفظ به المتاحف العالمية مثل محراب الجامع الكبير بحلب وغيره من المحاريب التى يشملها البحث.

وقد حملت تلك المحاريب إلى جانب وظيفتها - وهى تحديد اتجاه القبلة - حملت دلالة رمزية وسياسة هامة مثل أحقية الحاكم فى الحكم والإمامة، وحملت تلك المحاريب أيضا دلالة دينية أو مذهبية هامة خاصة تلك المحاريب التى تحوى عناصر زخرفية بعينها مثل زخرفة المشكاة التى تتدلى من عقد المحراب.

كلمات مفتاحية:

المحراب – المتنقلة – المسطحة - النصوص الكتابية.

لعل وجود المحراب على الدراهم المبكرة ليثبت بما لا يدع مجالا للشك معرفة المسلمين للمحاريب، والتي شكك فيها بعض الباحثين خاصة من الأجانب الذين قالوا بأن المسلمين لم يعرفوا المحراب إلا في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك (86-96 هـ/ 705-714م) على

يد واليه على المدينة في ذلك الوقت عمر بن عبد العزيز (87-95 هـ / 705-713م) عندما تم توسيع وبناء المسجد النبوي بالمدينة المنورة، وتم إضافة المحراب المجوف والذي كان عبارة عن حنية نصف دائرية[1]، وحتى بعد وجود المحراب في المساجد فقد حاول البعض أيضا اثبات أن المحراب إنما اتبع المدن الرومانية القديمة، وسار مع اتجاه تخطيط المدينة الرومانية وقد حدث هذا في مدينة قرطبة التي ذكر بعض الباحثين الاجانب ان محراب جامع قرطبة لا يتجه إلي الكعبة لأن المسجد برمته اتجه مع اتجاه تخطيط المدينة الرومانية القديمة[2].

وثمة أمر هام وواضح وهو القبلة التي وضعها النبي ﷺ سواء في قباء أو في المدينة المنورة، والتي ياتي تعريفها بكامل جدار القبلة؛ فهي صدر المسجد وهي جداره المتجه نحو مكة؛ فإذا صلى الناس تجاهها كانت وجوههم ناظرة إلي بيت الله في مكة المكرمة وهي ظاهرة ينفرد بها الإسلام دون غيره من الأديان[3]، وربما يفسر ذلك وجود محاريب فرعية بجدار القبلة إلي جانب المحراب الرئيسي، أما انحراف القبلة في جامع قرطبة فإن القطر إذا بعد عن الكعبة بعدا كثيرا فإنه لا يضر اتساع خطته ولا يحتاج فيه إلي تيامن ولا تياسر لاتساع الجزء الذي يخصه من الأرض؛ فإن كل قطر منها له جزء يخصه من الكعبة لأن الكعبة موقعها من البلاد المعمورة كالكرة من الدائرة فالأقطار كلها في استقبال الكعبة محيطة بها كإحاطة الدائرة بمركزها[4]، كما أن كل نقطة في جدار القبلة تصلح أن تكون محرابا[5]. (شكل 1)

1- المحاريب الفرعية:-

ويطلق عليها المحراب الرمزي الذي يقام في الصحن عند نهاية بلاطة المحراب اسم العنزة[6]

---

(1) Estelle Whelan: The Origins of the Mihrab Mujawwa A Reinterpretation, International Journal of Middle East Studies, Vol. 18, No. 2, pp. 205-223, May, 1986, p.206.

(2) David A. king: The Enigmatic Orientation of the Great Mosque of Córdoba Explained To appear in Suhayl, International Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation , 2018, p.26.

(3) مؤنس، حسين ، المساجد، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1987، ص63.. لم تعرف اليهودية او المسيحية أو البوذية او الهندوكية وما إليها شيئا يشبه القبلة إنما يصلي أهل هذه الديانات في أي اتجاه ويبنون معابدهم بحسب معارفهم من الهندسة وما تتطلب. للاستزادة انظر: حسين مؤنس، المساجد، ص63.

(4) المقريزي، الخطط، ج3 ص173.

(5) فكري، احمد، مسجد الزيتونة الجامع في تونس، د.ن، د.ت، ص73.

(6) ذنون ،احمد عبد الواحد ، تطور عمارة المساجد دراسة لدور التكيف في تطور مساجد القرن الاول الهجري، Yazouri =

خاصة فى بلاد المغرب؛وكانت العنزة عبارة عن رمح أو لواء يوضع لتحديد اتجاه القبلة في الأرض الفضاء أو سترة للإمام لعدم مرور أحد من المارة بين يديه؛ ثم رأينا بعدها المحراب المسطح والمتنقل الذى يمكن حمله او تحريكه للقيام بنفس الوظيفة؛ ولذلك اطلق عليه أيضا إسم العنزة خاصة في بلاد المغرب، وقبل المحاريب المتنقلة كانت هناك محاريب علي نهاية المجاز القاطع من ناحية الصحن أو علي الدعامات التي تطل علي الصحن.

واعتبر بعض الباحثين أن المحراب المسطح يمثل صورة للمحراب الرئيسي ذو الحنية بالمساجد خاصة تلك المحاريب المسطحة التي تقع بنفس جدار القبلة، وهو يرتبط أيضا بتلك النقطة المقدسة أي الاتجاه ناحية القبلة[1]، ويعتبر هذا الرأي مقبولا من حيث الناحية الوظيفية للمحراب بالمقارنة بالرأي القائل أن هذه المحاريب عملت خصيصا لفاقدي البصر حينما يتحسسون الجدار لمعرفة اتجاه القبلة من خلال التفرقة بين النوافذ والابواب وتلك المحاريب المسطحة؛ فإذا ما لمسوها بأيديهم عرفوا أنه هو المحراب وليس نافذة أو باب؛ فيتجهون ناحية القبلة من خلاله.

وعرف المسلمون المحاريب المتنقلة التي يمكن نقلها من مكان إلي آخر، والتي كانت تستخدم في تحديد اتجاه القبلة في الصلاة؛ فكان بعضها يستخدم في قصور الخلفاء والأمراء، وفي المساجد لاستخدامها في المصلي الصيفي للمساجد التي تقع في المناطق القارية التي يتسم مناخها بالبرودة الشديدة شتاءا وبالحرارة الشديدة صيفا، ولما كان المحراب الرئيسي يبني في جدار القبلة كان الاحتياج إلي محراب متنقل في الأماكن التي يصلي بها في الصيف[2].

المحاريب الفرعية الجدارية في مصر:-

يذكر المرحوم الدكتور أحمد فكري أنه أمام ازدحام المساجد بالمصلين يوم الجمعة فقد ألزمت الحاجة أن يقف إمام ثان، أو مؤذن بالصحن أمام المحراب، وكانت وظيفة هذا المؤذن أن يردد ما يقوله خطيب المسجد؛ ولهذا وجد محرابان صغيران تحت قبة البهو بالجامع الأزهر (لوحة رقم 1) وضع كل منهما في دعامة من الدعامتين المتصلتين ببلاطة المحراب، وهذه المحاريب عنصر جديد ظهر في المساجد الفاطمية يطلق عليه في بلاد

=

,up for publication and Distribution 2020Gro

ص36.

(1) Nuha N. N. Khoury: The Mihrab Image (Commemorative Themes in Medieval Islamic Architecture). Muqarnas, Vol. 9), pp. 11-28,1992 p.12.

(2) الخطيب، امتثال كاظم، المحاريب العراقية تاريخها أنواعها في العصر العباسي، مجلة التراث العلمي العربي، العدد الثالث 2017، ص217.

المغرب إسم العنزة، وهو اصطلاح يقصد به المحراب الرمزي الذي يقام في الصحن عند نهاية بلاطة المحراب[1] أو المجاز القاطع.

وكان الخليفة الفاطمي الحافظ (526-544 هـ/ 1131-1149م) قد اضاف علي عمارة الجامع الأزهر بائكة تدور حول الجوانب الأربعة للصحن وأقام في المربع الذي يتقدم المجاز القاطع قبة، ويلاحظ أن هذه القبة يوجد بالضلع الشرقي منها محرابان علي يمين ويسار الداخل إلي المجاز[2]، ومن المرجح أن تكون تلك القبة من التاثيرات المغربية التي جلبها الفاطميون معهم من بلاد المغرب، وإذا كانت القبة من التأثيرات المغربية التي وفدت مع الفاطميين إلي مصر فإن المحاريب الفرعية قد أتت هي الأخري مع تلك القبة غير أن اسم العنزة لم يطلق في مصر كما هو الحال في بلاد المغرب، كما يجب الوضع في الحسبان ما لهذه المحاريب من رمزية خاصة عند الفاطميين.

وقد أقام الخليفة المستنصر الفاطمي (427-487 هـ/ 1035-1094م) محرابا علي إحدي دعامات رواق القبلة بجامع أحمد بن طولون (لوحة رقم 2) نفذ علي يد الوزير الأفضل شاهنشاه سنة 487 هـ/ 1094م[3]، ويحوي هذا المحراب نصوصا كتابية أبرزها الشهادتين وعبارة علي ولي الله (لا إله إلا الله محمد رسول الله علي ولي الله)، وكتب النص بالخط الكوفي بحجم كبير نسبيا[4]، ولم يكتف المستنصر بالجامع الطولوني؛ لكنه أيضا ترك بصمته في جامع عمرو بن العاص؛ فقام بعمل حجر مقابل للمحراب، كما قام بعمل منطقة من الفضة في محراب المسجد أثبت عليها إسمه كأمير للمؤمنين، كما عمل لعمودي المحراب أطواق من فضة، وتم ذلك علي يد محمد بن عبدون سنة 438 هـ/ 1046م، وظلت المنطقة المزينة بالفضة باقية حتي عهد صلاح الدين الأيوبي الذي قام بنزعها من محاريب جوامع القاهرة والفسطاط[5].

المحاريب الفاطمية المتنقلة في مصر:-

ذكر رافيس Ravaisse في معرض حديثه عن أصل المحراب أن النبي صلي لله عليه وسلم كان يصلي إلي العنزة والتي تمثلت في الرمح

(1) فكري، المدخل، ج1 ص142.

(2) عثمان، محمد عبد الستار ، موسوعة العمارة الفاطمية، الحربية، المدنية، الدينية، الطبعة الأولي، دار القاهرة، القاهرة 2006، ج1ص278.

(3) عبد الرازق، احمد، العمارة الإسلامية في مصر منذ الفتح العربي حتي نهاية العصر المملوكي (21-923 هـ/ 641-1517م)، دار الفكر العربي، القاهرة، 2009، ص52.

(4) عثمان، الإمامة ورمزيتها في المحاريب الفاطمية، ص96.

(5) المقريزي (تقي الدين احمد بن علي)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق، ايمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي 2003، المجلد الرابع، ج1 ص100.

أو الحربة أو السهم أو الإطار الخشبي أو حتي أحد الأعمدة عندما يكون بعيدا عن المدينة أي في الأرض الفضاء، ثم تناقلها الأمراء من بعده ولما توسع المسلمون في الفتوحات أخذوا يزينون محاريبهم في جدار القبلة، كما أصبح المحراب أيضا في رأي رافيس Ravaisse قطعة أثاث ذات أبعاد محددة[1]، ورغم أن رافيس Ravaisse وضع أصل المحراب في سياق أن المسلمين لم يكونوا يعرفونه كحنية أو قطعة أثاث وأن المسلمين لم يعرفوا المحراب بهذا الشكل والتصميم إلا بعد الفتوحات الإسلامية فأخذوه من الكنائس في بلاد الشام؛ إلا أنه يفهم مما أورده أن أصل المحراب هو العنزة التي كان يصلي إليها النبي ﷺ، ثم تطورت بعد ذلك إلي محاريب ثابتة عبارة عن حنيات في جدار القبلة ومحاريب متنقلة من الخشب وهو ما قصد به قطعة أثاث خاصة وأنها وجدت في قصور الأمراء واهديت إلي المساجد والمشاهد.

وكان الخليفة المستنصر الفاطمي قد قام بعمل محراب خشبي من خشب الساج، وله عمودان من خشب الصندل، وذلك ليوضع في صحن جامع عمرو بن العاص وذلك عام 442 هـ/ 1050م[2]، كما جعل الخليفة الفاطمي الآمر بأحكام الله محرابا خشبيا كان يوضع في صحن الجامع الأزهر كمحراب متنقل، وهو يرمز إلي شرعية الإمامة للخليفة الآمر ووالده الخليفة المستعلي بالله خاصة في ظل الأحداث التي وقعت بين النزارية[3] والمستعلية لذا كان الهدف من المحراب إثبات شرعية الإمامة للخليفة الآمر بأحكام الله؛ إذ كان النزارية يعتقدون بأحقية نزار بن الخليفة المستعلي وهو الإبن الأكبر له في الخلافة والإمامة خاصة وأنه كان قد عينه وليا للعهد؛ ولذلك عمل هذا المحراب لأن المحراب في التأويل الشيعي يدل علي إمام الزمان شأنه

(1) Paul Ravaisse, Sur Trois Mihrabs, p. 625-627.

(2) ابن دقماق (ابراهيم بن محمد بن ايدمر العلائي)، الانتصار لواسطة عقد الامصار، المكتب التجاري للطباعة والنشر =

= والتوزيع، بيروت، دت، ص69، وانظر ايضا: محمد عبد الستار عثمان، الإمامة ورمزيتها في المحاريب الفاطمية، ص99.

(3) الطائفة النزارية التي تنسب إلي نزار ابن الخليفة المستنصر، والذي عزله الأفضل بن بدر الجمالي، وهو اكبر الأبناء والذي من حقه أن يتولي الخلافة ونصب مكانه أخاه الصغير المستعلي عقب وفاة المستنصر عام 487 هـ/1093م، وكانت أم المستعلي ابنة بدر الجمالي وأخت الأفضل، وكان بدر الجمالي يحبذ تعيينه خليفة بعد أبيه، كما حرص ابنه الأفضل علي تحقيق هذه الأمنية حين أراد المستنصر قبل وفاته اخذ البيعة لابنه نزار، فتقاعد الأفضل وماطله حتي مات، ومن هنا نشأت طائفة النزارية التي تطالب بأحقية نزار في الخلافة، مما أدي إلي اضطراب الأمور خاصة في الإسكندرية التي طالب أهلها بإمامة نزار، وبايعوه بالخلافة، للاستزادة انظر، سرور، محمد جمال الدين ، الدولة الفاطمية في مصر، سياستها الداخلية ومظاهر الحضارة في عهدها، دار الفكر العربي 1979، ص113.

فـي ذلك شأن الجامع[1]، ولم يتعرض الباحث للرمزية فـي المحاريب الفاطمية كثيرا لأنه تم تناولها مـن قبـل الاسـتاذ الـدكتور محمـد عبـد الستار في دراسة هامة[2]

ويحـتفظ متحـف الفـن الإسـلامي بمحـراب خشـبي ينسـب إلـي جـامع السـيدة نفيسـة ويرجح تاريخه بعهد الخليفة الحافظ عام 541 هـ/ 1145-1146م ويتكـون مـن حشـوات زينـت بزخارف هندسية ونباتية بالإضافة إلي الزخارف الكتابية، ومن مشهد السيدة رقية يوجد محراب متنقل صنع من الخشب أيضا واللافت للنظر فـي هذا المحراب أنه لا ينسب إلي خليفة أو وزير ولكنه ينسب إلـي الجهة الآمرية وهـي زوجة الخليفة الآمر بأحكام الله الأميرة علم الآمرية ويقرأ النص: (مما أمر بعمله الجهة الجليلة المحروسة الكبري الآمرية التي كان يقوم بأمر خدمتها القاضي أبو الحسن مكنون ويقوم بأمر خدمتها الآن الأمير السديد عفيف الدولة أبو الحسن يمن الفائزي الصالحي برسم السيدة رقية ابنة أمير المؤمنين علي)[3] (لوحة رقم 3، 4 ، 5).

رمزية المحاريب الفرعية:-

وإذا كـان للمحاريب المتنقلة والمسطحة وظيفة معروفة هـي الاتجاه ناحية القبلة والسترة؛ فقد كانت لها دلالتها الرمزية الهامة، كما كان للمحاريب المضافة (الفرعية) أهميتها فـي الرمزية والدلالة علـي شـرعية الحكـم والإمامة؛ إذ كانت المحاريب فـي التأويل الشيعي تعبر عن الإمامة بصفة عامة، وإمام الزمان بصفة خاصة[4]، وفـي زمن ناصر خسرو أي فـي العصر الفاطمي أراد الفاطميون أن يرمزوا إلـي إمامتهم للعالم الإسلامي؛ فقد ذكر ناصر خسرو أن الجانب الغربي من الكعبة من الداخل كان بـه ستة محاريب من الفضة الصقت بالجدار بمسامير يبلغ ارتفاع كل منها قامة الرجل وهـي مزينة بنقوش كثيرة من

(1) عثمان، الإمامة ورمزيتها فـي المحاريب الفاطمية، ص102، وتبين الدراسة الهامة للاستاذ الدكتور محمد عبد الستار عثمان أهمية الرمزية فـي المحاريب الفاطمية المتنقلة والمسطحة سواء كانت فرعية أم محاريب رئيسية فـي المباني الفاطمية ومن حيث اختيار النص المنقوش أنه حتي الية التي اختيرت للحض علي الحفاظ علي الصلاة لها رمز وهـي المحافظة علـي الصلوات والصلاة الوسطي التي تعني الظهر والجمعة وفي المذهب الاسماعيلي السبعي الذي يهدف الي ضرورة طاعة إمام الزمان وهو هنا الآمر بأحكام الله بن المستعلي والمستعلي ابن المستنصر وفيه تاكيد علي نقل الإمامة من المستنصر الي المستعلي ثم انتقالها الي الآمر وبذلك لا حجة لاعتراض النزارية ووجوب طاعة امام الزمان. للاستزادة انظر: عثمان، الامامة ورمزيتها في المحاريب الفاطمية، ص102: 103.

(2) عثمان، الإمامة ورمزيتها في المحاريب الفاطمية.

(3) حسن، زكي محمد ، كنوز الفاطميين، دار الآثار العربية، القاهرة 1937، ص221.

(4)عثمان، محمد عبد الستار ، الإمامة ورمزيتها فـي المحاريب الفاطمية رؤية جديدة فـي اطار الثقافة الشيعية، مجلة شدت، جامعة الفيوم، العدد الأول يناير 2014، ص90.

الذهب والفضة[1].

المحاريب المتنقلة في بلاد الشام:-

هناك رأي يقول بأن المسلمين استخدموا المحاريب الخشبية المتنقلة في العصر الاموي وكانت توضع في المكان المراد من جدار القبلة، أو في أماكن أخري إذا لزم الأمر، وربما كانت هذه المحاريب سابقة علي محاريب الحنايا في عهد الوليد بن عبد الملك[2]؛ وظهر المحراب المسطح من ناحية الصحن، كما ظهرالمحراب المتنقل، وقد وجد ذلك في الكثير من المساجد في مصر وبلاد المغرب وغيرهما من الأقاليم الإسلامية، وقد أدت هذه المحاريب المتنقلة نفس وظيفة المحراب الرئيسى، وهي تحديد اتجاه القبلة، ولتكون سترة أمام المصلين حتى لا يقطع المارون أمامهم قبلتهم.

وهناك مثال هام للغاية ببلاد الشام مصنوع من الخشب وهذا المحراب بجامع حلب وكان هذا المحراب قد صنع لإحدي المدارس التي كانت تعرف بالمدرسة الحلوية والتي يرجع تاريخها لعام 543 هـ/ 1149م أما تاريخ المحراب فيرجع لعام 643 هـ/ 1245م.

وقد صنع من خشب الصنوبر المطعم بالعاج ويبلغ ارتفاعه 4.5م وعرضه 3.5م وهو محفوظ في الجامع الغربي الكبير في حلب بسوريا ويتكون المحراب من حنية غائرة يتوجها عقد نصف دائري، وهو مزين بزخارف هندسية مطعمة بالعاج داخل اطار من الزخارف الكتابية بالخط النسخ يقرأ منها جزء يحوي اسم من قام بعمل المحراب والدعاء له (الفقير إلي رحمة الله عمر بن احمد بن ابن هبة الله بن محمد ابن ابي جراد غفر الله له....) (لوحة رقم 10 ، 11) و(شكل رقم 8) وقد وردت صيغة النص كاملة في كتاب نهر الذهب في تاريخ حلب: (بسم الله الرحمن الرحيم جدد هذا المحراب في أيام مولانا السلطان الملك الغازي المجاهد المرابط المؤيد المنصور الملك الناصر صلاح الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين منصف المظلوم من الظالمين رافع ألوية العدل في العالمين قامع الكفرة والملحدين أبي المظفر يوسف بن محمد ناصر أمير المؤمنين خلد الله ملكه وأعز أنصاره وأعلي رايته وأنار برهانه بولاية الفقير إلي رحمة الله تعالي عمر ابن أحمد بن هبة الله ابن محمد بن أبي جرادة غفر الله له ولوالديه سنة 643)[3]، ويعكس النص الأحداث السياسية في ذلك الوقت التي تتمثل في الوجود الصليبي من خلال ألقاب صلاح الدين مثل الغازي والمجاهد والمرابط والمؤيد

(1) خسرو، ناصر، سفرنامة، ترجمة، يحي الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1993، ص147.

(2) مؤنس، المساجد، ص70.

(3) الغزي (كامل بن حسين بن محمد البالي)، نهر الذهب في تاريخ حلب، المطبعة المارونية بحلب، دت، ص221.

والمنصور، وكذلك في بعض العبارات مثل رافع ألوية العدل وقامع الكفرة والملحدين وهنا يقصد الصليبيين.

المحراب الفرعى فى العمارة التقليدية:-

لم يكن المحراب الفرعي الذي وجد على طرف الصحن من ناحية رواق القبلة قاصرا فقط على العمارة الرسمية، ولكننا وجدنا ذلك المحراب في المساجد التقليدية وتحديدا بالمملكة العربية السعودية؛ فمن المعروف أن المساجد التقليدية معظمها يتكون من طابقين العلوي وهو معظم وحدات المسجد والسفلي تمثله خلوة او مصلى الشتاء، ويقع في باطن الأرض أسفل الجزء الخلفي للمسجد، وقد جاءت الخلوة في مساجد نجد بصفة عامة وذلك كمعالجة معمارية للمناخ الذي يتميز بالبرد القارس[1]، ويتكون الجزء العلوي من رواق واحد مسقوف أمامه الصحن المكشوف الذي يمثل في نفس الوقت مكانا للصلاة في أوقات النهار وأيضا مكانا للصلاة في الصيف في أوقات الليل[2] ونظرا لذلك فقد حرص بناءوا العمارة التقليدية علي وجود محراب بالصحن المكشوف يتوسط جدارا يمثل سترة للإمام أو من يصلي بهذا المكان وكلا من المحراب والجدار لا يرتفعان كثيرا إذ يبلغ ارتفاعهما نصف متر تقريبا (لوحة رقم 12) ومن الأمثلة البارزة علي ذلك مسجد الظويهرة[3] بالدرعية بالمملكة العربية السعودية إذ يلاحظ وجود دوران من مدماكين من الحجر أعلى محراب الخلوة، وكان هذا الدوران يُشكل محرابًا بالصحن أو الحرم أعلى سقف الخلوة ، إذ كانت هذه المساحة تستخدم للصلاة في فصل الصيف ، كما هو الحال في مسجد عمر بن الخطاب أو مسجد الرياض، وبالمتابعة لأعمال الترميم من قبل الباحث لمسجد الظويهرة وجد ان هذا المحراب بالفعل يتوسط جدارا موازيا لجدار القبلة اعيد بناؤه بعد الترميم واتضح ان هذا المحراب يستخدم بالفعل لتحديد اتجاه القبلة اعلى سطح الخلوة[4].

---

(1) عثمان، محمد عبد الستار، عمارة سدوس التقليدية، دراسة اثرية معمارية، دراسة حالة، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية 1999، ص113- 114.

(2) Geoffrey King: Traditional Najdi Mosques، Geoffrey King: Traditional Najdi Mosques, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, vol., 41, No. 3, 1980, CambridgeUniversity, p. 492.

(3) حي الظويهرة: ذكرة محمد فهد العيسى باسم حي الظويهرة (الحوطة سابقًا) ضمن أحياء الدرعية، انظر: **محمد فهد العيسى**، الدرعية قاعدة الدولة السعودية الأولى ، تقديم حمد الجاسر ، مكتبة العُبيكان، 1415 هـ، ص120. وذكرها جيفري كينج أنها من إحدى القرى وأنها خصبة وبها أراضي زراعية وأنها نتيجة لذلك كانت مُكتظة بالسكان، وأنها كانت مهجورة عام 1975ورغم ذلك ظلت الزراعة مُزدهرة بها. انظر: G. R. King: Traditional Najdi Mosque, p. 464.

(4) عبد القوي ،احمد ، مسجد الظويهرة بالدرعية نموذج =

نمـاذج مـن المحاريـب المسـطحة والمتنقلـة بالمتاحف العالمية:-

تحـتفظ المتـاحف العالميـة بـبعض المحاريـب المسطحة التي صنعت من الخزف ذي البريق المعدني ومنها محرابان مسطحان يرجع تاريخ احـــدهما لســـنة 623 هـ/ 1226م وكـــان هـــذا المحراب موجودا بجامع الميدان وهو محفوظ بالقســم الاســلامي بمتـاحف الدولـة ببـرلين ويشبه ذلك المحراب محراب مسجد إمام زاده يحـي فـي فـرامين والمحفـوظ بمجموعـة كيفوركيان kevorkian وقد صنع بعد محراب متحف بـرلين بإحـدي وأربعـين سـنة وهـو مـن صناعة علي بن محمد بن أبـي طاهر[1] الذي صــنع محــراب مســجد قــم ســنة 663 هـ/ 1264م[2].

وكـلا المحـرابين السـابقين يتكـون كـل منهما مـن مسـاحة مسـتطيلة مـن الخـزف ذي البريـق المعـدني ويحـوي المحـراب الاول اطـارين مـن الكتابـات الاول وهـو الخـارجي بـالخط الكـوفي يليـه اطـار آخـر بخـط الثلـث ثـم المحـراب فـي الوسـط ويتكـون مـن عقـد منكسـر يرتكـز علـي عمــودين تاجهمــا وقاعــدتيهما مــن النــوع الكأسي وبداخل هذا المحراب محراب آخر صغير يشبهه تماما عـدا الحجم ، اما المحـراب الثـاني وهـو محـراب مسـجد فـرامين فيشبـه المحـراب الاول غير أن الاطارات الكتابية تتمثل فـي اطار واحد بخـط الثلث، كما انـه يحـوي فـي وسطه مشكاة (لوحـة رقـم 13 و14)، ويحـتفظ متحف المتروبوليتان بمحـراب مـن الخـزف وهـو محـراب مسطح ينسب ايضا إلـي مدينـة قاشان ويعـود تاريخـه إلـي اول القـرن الثـامن الهجـري/ الرابـع عشـر المـيلادي وتزينـه آيـة الكرسـي فـي الاطارات الثلاثة ثم اكملها الناقش فـي الفراغ الموجـود بوسـط المحـراب أسـفل المشـكاة المتدلية من عقد (لوحة رقم 15)

ويحـتفظ متحـف انقـرة الإثنـوجرافي (Ankara Ethnographic Museum) بمحـراب خشـبي بــرقم ســجل 11541 وينســب إلــي جــامع طاشـقين باشـا وهـو مـن خشـب الجـوز يبلـغ ارتفاعـه 3.5م وعرضـه 2.3م يتوسـطه تجويـف او حنيــة يتوجهــا عقــد مــدبب يرتكــز علــي عمـودين ويكتنـف العقـد جامتـان مسـتديرتان بـداخل اليمنـي لفـظ الجلالـة (اللـه) وبـداخل اليسـري إسـم النبـي (محمـد) ﷺ (شـكل رقـم

=

للمســاجد التقليديــة ذات الخلــوة، المـؤتمر الســادس عشــر للآثاريين العرب، شرم الشيخ 2016، ص624.

(1) علي بن محمد بن أبي طاهر، كان والده صاحب رسالة عثر عليها وأفـادت كثيرا فـي معلومات عـن صناعة الخزف فـي ايران كتبها أبو القاسم عبد الله بن علي بن أبي طاهر عام 1301م وهـو أحـد أفـراد تلك الأسـرة التـي اشـتهرت بصـناعة الخـزف بمدينـة قاشـان كمـا قامـت بصـنع بعـض المحاريـب الجميلة من الخزف، انظر: م. س. ديماند، الفنون الإسلامية، ترجمة، أحمد محمد عيسي، دار المعارف بمصر، دت، ص191.

(2) ديماند، الفنون الإسلامية، ص192.

10) ويزين المساحات حول الجامتين زخارف نباتية اهمها سعف النخيل وزخرفة الرومي، ويؤطر ذلك كله نص كتابي بخط الثلث يتضمن نصوصا قرآنية يقرا منها الجزء العلوي (اشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله). (لوحة رقم 16)

ويعلو الإطار الكتابي شريط زخرفي قوامه عدد أربعة أطباق نجمية واجزاء منها يعلوها شريط كتابي يقرأ منه (يا قومنا اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم) وهي الآية رقم 31 من سورة الأحقاف وتتناسب الآية مع وظيفة المحراب وأن داعي الله المقصود به هنا هو المنادي للصلاة أو المؤذن وقد نقشت هذه الآية على بعض المآذن مثل مئذنة جامع الغمراوي بمدينة بني سويف التي تحمل بقاعدتها المربعة أربعة نصوص منها نص (يا قومنا اجيبوا داعي الله (لوحة رقم 17) و (شكل رقم 11)، والواقع ان هذه الآية تتناسب مع وظيفة المحراب المتنقل او العنزة وذلك لوجوده في الفضاء أو الصحن المكشوف مثله مثل المئذنة التي تتطلب مؤذن (داعي الله) يدعو الناس للصلاة وكذلك المحراب المتنقل أو العنزة هي الاخرى تتطلب مؤذن خلف الإمام ليردد ما يقول؛ فقد ألزمت الحاجة أمام ازدحام المساجد بالمصلين يوم الجمعة ان يقف إمام ثان أو مؤذن بالصحن أمام المحراب، وكانت وظيفة هذا المؤذن أن يردد ما يقوله خطيب المسجد.

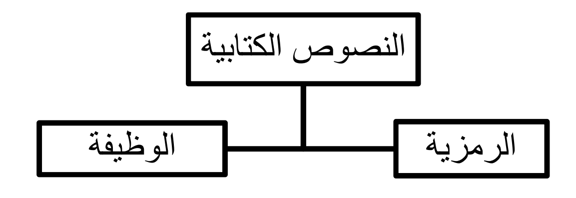
ومن الأمثلة الهامة للمحاريب الفرعية محراب من الفسيفساء محفوظ بمتحف الفن الإسلامي في برجامون (Museum of (Islamic Art at the Pergamon Museum برقم سجل I.7193 ويبلغ ارتفاعه 3.95م وعرضه 2.80م ويرجع تاريخه إلى العصر السلجوقي وتحديدا عام 669 هـ/ 1270م والمحراب عبارة عن كتلة مستطيلة يتوسطها دخلة أو تجويف يتوجه حطات من المقرنصات عددها ست حطات تستدق كلما ارتفعنا فهي تبدا في الصف اللول بسبع دخلات مقرنصة وتنتهي في الصف الاخير من أعلي بواحدة ويرتكز العقد علي عمودين ويزين كوشتي العقد زخارف نباتية باللون الاسود علي أرضية باللون الازرق الفاتح ويعلو العقد نص قرآني يقرأ (وأقم الصلاة إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر) منفذ بخط النسخ ويؤطر كل ذلك اطار من شريط رفيع قوامه زخارف نباتية باللونين الاسود والبرتقالي يليه اطار من شريط كتابي منفذ بالخط الكوفي ونص الكتابات البسملة وآية الكرسي (لوحة 18) و (شكل رقم 12) يلي ذلك اطار رفيع من زخارف نباتية قوامها زهرة اللوتس متكررة باللون الأسود يليها في النهاية اطار من زخرفة نباتية عبارة عن ورقة ثلاثية متكررة باللون الاسود وكل

الزخارف علي أرضية باللون الأزرق الفاتح (لوحة 18)، وهذه الآية نجدها أيضا منقوشة علي محراب الخليفة المستنصر الجصي بالجامع الطولوني بالشريط الرابع وإن كانت الآية نقشت كاملة علي محراب المستنصر: (.....وأقم الصلاة إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم ما تصنعون).

وقد ربط مارتن بريجز Martin S. Briggs بين محراب المستنصر بجامع أحمد بن طولون ومحراب أصفهان المحفوظ بمتحف المتروبوليتان غير أن المادة تختلف؛ فمحراب المستنصر بجامع ابن طولون صنع من الجص بينما صنع محراب أصفهان من الفسيفساء الخزفية وكذلك محراب مدينة مشهد[1]، وكان خزافوا قاشان والمراكز الخزفية الاخرى قد تفوقوا في صناعة المحاريب بالفسيفساء الخزفية في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي[2]، وبلاحظ ان الصورة التي نشرها Martin S. Briggs لمحراب جامع اصفهان بمتحف المتروبوليتان تبين ما تعرض له المحراب من تلف لبعض أجزائه وسقوط الطبقة الخزفية التي تحوي زخارف نباتية والنص القرآني (لوحة رقم 19) ويبدو المحراب سليما في الصورة التي نشرها المرحوم الدكتور أحمد فكري (لوحة رقم 20)، كما يبدو المحراب سليما في صورة له نشرها ديماند في كتابه عن الفن الإسلامي[3].

2- النصوص الكتابية علي الوحدات المعمارية والتحف الفنية المرتبطة بالعنزة:-

عبرت النصوص الكتابية علي الوحدات المعمارية والعناصر الفنية المرتبطة بالعنزة عن أمرين هامين الأول هو الرمزية والثاني هو الوظيفة.



والواقع أن النصوص الكتابية علي قباب ومحاريب العنزة سواء الثابتة أو المتنقلة جاءت متشابهة إلي حد بعيد وعبرت عن وظيفة

(1) Martin S. Briggs: Mosques and Minarets: (An Introduction to Muhammadan Architecture in Persia). Journal of the Royal Society of Arts, Vol. 79, No. 4080, pp.246-265, (JANUARY 30th, 1931, , p.248p.248

(2)M. S. Dimand: A XIV Century Prayer Niche of Faience Mosaic, The Metropolitan Museum of Art Bulletin, Vol. 34, No. 6 Jun., 1939, pp. 133+136-137, The Metropolitan Museum of =

= Art, , p. 134.

(3) M. S. Dimand: A XIV Century Prayer Niche of Faience Mosaic. The Metropolitan, p. 134 .

محراب العنزة وانها مرتبطة بالصلاة أي تحديد اتجاه القبلة بالإضافة إلي رمزيتها التي تعبر عن شرعية الخليفة او الحاكم، واختيرت النصوص القرآنية المعبرة عن أهمية الصلاة فمجراب الخليفة الآمر بأحكام الله بالأزهر في أعلاه نص قرآني مكون من ستة أسطر تقرأ:-

1- بسم الله الرحمن الرحيم حافظوا علي الصلوات والصلاة الوسطي وقوموا لله قانتين إن الصلاة

2- كانت علي المؤمنين كتابا موقوتا مما أمر بعمل هذا المحراب المبراك[1] برسم الجامع الأزهر الشريف بالمعزية

3- القاهرة مولانا وسيدنا المنصور أبي علي الإمام الآمر بأحكام الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلي آبائه

4- الطاهرين وأبنائه الأكرمين ابن الإمام المستعلي بالله أمير المؤمنين ابن الإمام المستنصر بالله أ

5- مير المؤمنين صلوات الله عليهم أجمعين وعلي آبائهم الأئمة الطاهرين بني الهداة الراشدين وسلم

6- تسليما إلي يوم الدين في شهور سنة تسع عشرة وخمس مائة الحمد لله وحده

وقد اختلف بعض رسم الكلمات بين الباحثين ففي السطر الأول نجد كلمة (الوسطي) وردت عند رافيس Ravaisse هكذا (الوسطا) في حين وردت عند الاستاذ الدكتور محمد عبد الستار عثمان (الوسطي) وكذلك وردت عند المرحوم الدكتور عاصم رزق (الوسطي) ، وفي نهاية السطر الثاني وضع رافيس Ravaisse حرف الألف من كلمة القاهرة بينما وردت عند الاستاذ الدكتور محمد عبد الستار عثمان وعند المرحوم الدكتور عاصم رزق ان كلمة القاهرة وضعت كاملة بأول السطر الثالث، وفي السطر الخامس قرأ رافيس Ravaisse كلمة (الراسخين) بينما وردت عند الاستاذ الدكتور محمد عبد الستار والمرحوم الدكتور عاصم رزق (الراشدين)[2] (شكل رقم 9)

وثمة نص يكاد يكون عامل مشترك بين المحاريب المتنقلة وهو نص آية الكرسي ونري ذلك في محراب السيدة رقية والمحراب المصنوع من الفسيفساء الخزفية وفيما يلي قراءة نصوص محراب السيدة رقية الخشبي:-

الإطار الخارجي: بسم الله الرحمن الرحيم

---

(1) صحة قراءتها المبارك.

(2) انظر: Paul Ravaisse, Sur Trois Mihrabs En Bois Sculpte, Univesitats bibliothek Heidelberg, 1889, p. 630. و انظر: عثمان، الإمامة ورمزيتها في المحاريب الفاطمية، ص102

وانظر: رزق، عاصم، المحاريب الفاطمية في جوامع القاهرة ومساجدها، مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، العدد الأول، المجلد الحادي عشر 1984، ص18.

الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ من علمه ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقي لا انفصام لها والله سميع عليم الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلي النور.

ويلي هذا الشريط الكتابي شريط آخر نصه: مما أمر بعمله الجهة الجليلة المحروسة الكبري الآمرية التي كان يقوم بأمر خدمتها القاضي ابو الحسن مكنون ويقوم بأمر خدمتها الآن الامير السديد عفيف الدولة أبو الحسن آمر الفائزي الصالحي برسم مشهد السيدة رقية ابنة أمير المؤمنين علي.

ويحيط بعقد المحراب شريط كتابي ثالث نصه: إن ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة أيام ثم استوي علي العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره الا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفا وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين.

ويحيط بحنية المحراب نص كتابي آخر يقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإتاء الزكوة يخافون يوما تتقلب فيه القلوب والأبصار ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب) وهي الآيات من 36: 38 من سورة النور.

وكذلك المحراب المصنوع من الفسيفساء الخزفية بمتحف الفن الاسلامي ببرجامون فهو أيضا يحوي في اطاره نص بالخط الكوفي يتضمن البسملة وآية الكرسي ويعلو حنية المحراب شريط بخط النسخ يقرأ: أقم الصلاة إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر (لوحة.19) و (شكل 12)

وتتضمن نصوص محراب جامع الميدان المحفوظ بمتحف المتروبوليتان التي أمكن قراءتها خاصة الشريط الكتابي الأوسط الذي نقش بخط الثلث الحض علي إقامة الصلاة فقد امكن قراءة النص:-

نص الجهة اليمني (بسم الله الرحمن الرحيم أقم الصلاة لدلوك الشمس إلي غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسي)

نص الجهة العليا (ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقل رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق واجعل لي من لد)

نص الجهة اليسرى (نك سلطانا نصيرا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا) وهذه الآيات من سورة الإسراء من الآية 78 إلي الآية 81.

وقد وجدت تلك الآية منقوشة علي قبة المحراب بجامع القرويين فعلي العقود الثمانية للقبة أورد التازي ما استطاع قراءته بعد إزالة الطبقة الجصية (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلي غسق الليل وقرآن الفجر وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا....) (لوحة رقم 20)

وعلي احد الاقواس تكملة الآيات وقل رب ادخلني مدخل صدق واخ[1] (رجني) (لوحة رقم 21)

أما نص المحراب الثاني المحفوظ بمجموعة كيفوركيان فيمكن قراءة التالي:-

الشريط الخارجي:-

الجهة اليمني (بسم الله الرحمن الرحيم أركان الإسلام ....أشهد أن لا إله إلا الله له الملك وله الحمد واشهد أن محمدا)

الجهة العليا

نص الجهة اليمني (القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم اياته ويزكيهم)

نص الجهة العليا (ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين

(1) التازي، جامع القرويين، ص71، لوحة رقم 20، 22.

واخرين منهم لما يلحقوا بهم)

نص الجهة اليسري (وهو العزيز الحكيم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين (شكل 13، 14، 15).

وإذا كان النص لا يحمل علاقة مباشرة بالصلاة إلا أن الآيات الكريمة هي من سورة الجمعة التي تحض في آياتها علي ضرورة الاستعداد لهذه الصلاة الأسبوعية التي يجتمع فيها المسلمون بالمسجد الجامع في المدن والواقع أن مثل هذه المحاريب جعلت قريبة من الصحن الذي يمتلئ بالصلين في هذا اليوم.

وتتضمن نصوص المحراب الخشبي بالمتحف الإثنوجرافي بأنقرة نصوصا لا تختلف كثيرا عن نصوص المحرابين السابقين فالشريط الكتابي الذي نقش بخط كبير يتضمن الحث علي الصلاة..

اما الدائرتان اللتان تزينان كوشتي عقد المحراب فاليمني تقرأ:

المركز: يا الله ويلاحظ ان كلمة (يا) تشكل دائرة حول لفظ الجلالة.

الهامش هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم

وتقرأ الدائرة اليسري:

المركز: يا محمد ويلاحظ أن كلمة (يا) تشكل دائرة حول كلمة (محمد)

الهامش: الملك القدوس السلام المؤمن

المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون.

ويحمل محراب جامع اصفهان في اطاره الخارجي آيات من سورة التوبة تشير إلي تعمير المساجد فيقرأ:

الجهة اليمني: (بسم الله الرحمن الرحيم إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتي الزكاة ولم يخش إلا الله فعسي أولئك أن يكونوا من المهتدين أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام)

الجهة العليا: (كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين)

الجهة اليسرى: (الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها أبدا إن الله عنده أجر عظيم) وهي الآيات من 19: 22 من سورة التوبة.

كما يحوي الاطار الذي يحيط بحنية المحراب شريطا رفيعا بالخط الكوفي نصه:-

الجهة اليمني:- (قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بني الاسلام علي خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة)

الجهة اليسري: (وايتاء الزكاة والحج وصوم رمضان وقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من بني لله مسجدا ول كمفحص قطاة علي التقوي)

وفي حنية المحراب نقشت عبارة (المسجد بيت كل تقي).

الخاتمة ونتائج البحث

بعد هذا العرض لتأصيل العنزة ووظيفتها منذ عهد النبي ﷺ وعلي مر فترات العصر الإسلامي وتطورها في الرمز إلي الشرعية والإمامة يحسب الباحث انه توصل إلي النتائج التالية:-

- أصل البحث للمحاريب الفرعية سواء المتنقلة والمسطحة والتي ذكرت بعض المراجع انها تعود للعصر الاموي.
- يعتبر المحراب المتنقل أو المسطح في حد ذاته رمز للمحراب الأساسي بالمساجد والذي أطلق عليه بعض الباحثين انه صورة للمحراب الأصلي، ولذلك صارت القبة التي تعلو العنزة تمثل القبة التي تعلو المحراب وكلاهما تؤدي وظيفة هامة للغاية وهي إضاءة وسط رواق القبلة أو المجاز القاطع.
- عبرت المحاريب الفرعية عن وحدة العمارة الإسلامية وتنوعها فهي من ناحية الوظيفة تعبر عن الوحدة والتي تمثلت في تحديد اتجاه القبلة وليس هناك فارق بين المذهب السني او الشيعي في ذلك، كما عبرت عن التنوع أيضا من خلال شكل المحاريب وموادها المصنوعة منها والتي

عبرت عن البيئة، كما ظهر التنوع أيضا في الرمزية التي عبرت عنها المحاريب.

- تشابهت النصوص التي نقشت علي المحاريب الفرعية إلي حد كبير فجميعها حضت علي الصلاة من خلال نقش الآيات التي تحض المسلمين علي الصلاة، وكذلك شملت النصوص آية الكرسي، كما حوت النصوص شهادة التوحيد، وبعض النصوص تضمنت أركان الإسلام الخمسة علي المحاريب المتنقلة والمسطحة، وفيما يلي جدول يوضح إحصائية للآيات القرآنية والأحاديث الشريفة الدالة علي وظيفة العنزة والتي تحض علي الصلاة وعمارة المساجد من خلال العينات التي تضمنها البحث:-

آية الكرسي	آيات إقامة والحفاظ عليه الصلاة	آيات عمارة المساجد	أركان الإسلام
5	6	2	2

- لعبت المحاريب الفرعية دورا كبيرا في الرمزية عبر العهود الإسلامية وكانت هذه الرمزية قد بدأت في العصر الاسلامي وكانت الرمزية بارزة للغاية في النصوص التي تناولتها نصوص محاريب العصر الفاطمي أو بمعني أشمل المحاريب الشيعية، ووجود العبارات الشيعية المعروفة.

- إن المحاريب الايرانية التي يتضمنها البحث تخلو من العبارات الشيعية وذلك لأنها ترجع إلي عصر الدولة السلجوقية في إيران وهي بالطبع ذات المذهب السني وكانت الدولة السلجوقية قد حكمت ايران منذ أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي حتي نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

- إذا كانت المحاريب الفرعية قد عبرت من خلال نصوصها عن الرمزية أو المذهب من خلال النصوص المنقوشة عليها وهذا يمثل التنوع إلا أن محاريب العنزة عبرت عن الوحدة من خلال وظيفتها التي تطورت من أجلها وهي تحديد اتجاه القبلة والسترة امام المصلين وذلك اقتداءا بالنبي الكريم ﷺ.

- عكست المحاريب المتنقلة عن الأحداث السياسية والعسكرية التي كانت موجودة وقت صناعتها وخير مثال علي ذلك محراب المدرسة الحلوية الموجود بجامع حلب الكبير والذي عكس الوجود الصليبي من خلال الدعاء لصلاح الدين الأيوبي وكذلك من خلال الألقاب التي وردت علي المحراب والتي تخص صلاح الدين وذلك لأنه المثال الأقوي في التصدي للصليبيين.

مصادر ومراجع البحث

أولا: المصادر:

1- ابن دقماق (ابراهيم بن محمد بن ايدمر العلائـــي)، الانتصـــار لواســـطة عقـــد الامصـــار، المكتـــب التجـــاري للطباعـــة والنشر والتوزيع، بيروت، دت.

2- ابـــن ســـيده (ابـــو الحســـن علـــي بـــن اسماعيل النحوي اللغوي الاندلسي)، المخصـص، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، دت، السفر 6.

3- ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بـن عبـد اللـه)، فتـوح مصـر وأخبارهـا، تحقيق، محمد صبيح، دت.

4- ابـن عـذاري المراكشـي، البيـان المغرب فـي أخبار الانـدلس والمغـرب، تحقيـق، ج.س. كـــولان، ليفـــي بروفنســـال، دار الثقافـة، بيـروت لبنـان، الطبعـة الثالثـة 1983.

5- ابـن قـيم الجوزيـة (شـمس الـدين أبـي عبداللـه محمـد بـن أبـي بكـر الزرعـي الدمشـقي، زاد المعـاد فـي هـدي خير العبـــاد، تحقيـــق شـــعيب الأرنـــؤوط، عبـدالقادر الأرنـؤوط، مؤسسـة الرسـالة، بيروت لبنان 1998.

6- البخـاري (محمـد بـن إسـماعيل البخـاري، صـحيح البخـاري، دار بـن كثيـر، دمشـق بيروت 2002.

7- البكـري (أبـو عبيـد)، المغـرب فـي ذكـر افريقيـة والمغـرب وهـو جـزء مـن كتـاب المســـالك والممالـــك، دار الكتـــاب الاسلامي، القاهرة دت.

8- الـبلاذري (احمـد بـن يحـي بـن جـابر البغـدادي)، فتـوح البلـدان، مطبعـة الموسوعات، القاهرة 1901.

9- الحمـوي (شـهاب الـدين أبـي عبـد اللـه يـاقوت بـن عبـد اللـه الحمـوي الرومـي البغـدادي)، معجـم البلـدان، دار صـادر، بيروت، دت.

10- الســمهودي (نــور الــدين علــي بــن عبداللـــه)، وفـــاء الوفـــا باخبـــار دار المصطفي، تحقيق، قاسم السامرائي، مؤسسـة الفرقـان للتـراث الإسـلامي، فـرع موسـوعة مكـة المكرمـة والمدينـة المنورة، الطبعة الأولي 2001.

11- العسقلاني (أحمد بن علـي بن حجـر)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري.

12- علـي الجزنـائي، جنـي زهـرة الآس فـي بناء مدينـة فـاس، تحقيـق، عبـد الوهاب بـن منصـور، تامطبعـة الملكيـة، الربـاط ،، الطبعة الثانية 1991.

13- القسطلاني (شهاب الدين ابـي العباس أحمـد بـن محمـد الشـافعي)، إرشـاد الساري لشرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبغة الأولي، 1996.

14- المقريزي (تقي الدين احمد بن علـي)، المـواعظ والاعتبار بـذكر الخطـط والآثار

المعروف بالخطط المقريزية، مكتبة الثقافة الدينية.

15- المقريزي (تقي الدين احمد بن علي)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق، ايمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي 2003.

16- ناصر خسرو، سفرنامة، ترجمة، يحي الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1993.

ثانيا: المراجع العربية:-

17- أحمد عبد الرازق، العمارة الإسلامية في مصر منذ الفتح العربي حتي نهاية العصر المملوكي (21-923 ه/ 641-1517م)، دار الفكر العربي، القاهرة 2009.

18- أحمد عبد الواحد ذنون، تطور عمارة المساجد دراسة لدور التكيف في تطور مساجد القرن الاول الهجري، Yazouri Group for publication and Distribution 2020.

19- أحمد عبد القوي محمد، قرى البهنسا وآثارها دراسة آثارية معمارية، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الآثار – جامعة القاهرة 2008.

20- أحمد عبد القوي، مسجد الظويهرة بالدرعية نموذج للمساجد التقليدية ذات الخلوة، المؤتمر السادس عشر للآثاريين العرب، شرم الشيخ 2016.

21- أحمد فكري، مسجد الزيتونة الجامع في تونس، دن، دت.

22- أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها، دار المعارف 1965.

23- أحمد فكري، المسجد الجامع بالقيروان، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، القاهرة 1936.

24- إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، تحقيق، محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ، الطبعة الأولي 1994.

25- امتثال كاظم الخطيب، المحاريب العراقية تاريخها أنواعها في العصر العباسي، مجلة التراث العلمي العربي، العدد الثالث 2017.

26- حسين مؤنس، المساجد، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1987.

27- زكي محمد حسن، كنوز الفاطميين، دار الآثار العربية، القاهرة 1937.

28- صبيحة رشيد رشدي، الملابس العربية وتطورها في العهود الإسلامية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، المكتبة الوطنية، بغداد 1980.

29- عاطف منصور محمد رمضان، نقود الخلافة الإسلامية، عصر الخلفاء الراشدين،

الخلافة الأموية، الخلافة العباسية، الخلافة الفاطمية، الخلافة الاموية الاندلسية، دار القاهرة، القاهرة 2004.

30- عبد الهادي التازي، جامع القرويين المسجد والجامعة بمدينة فاس، موسوعة لتاريخها المعماري والفكري، دار نشر المعرفة، الرباط 2000، الطبعة الثانية.

31- عثمان عثمان إسماعيل، تاريخ العمارة الإسلامية والفنون التطبيقية لالمغرب الاقصي، ردمك، ، الطبعة الأولي 1992.

32- عمرو اسماعيل، في الفن المعماري الاسلامي نماذج من تشكيل العمارة الدينية، وكالة الصحافة العربية 2020.

33- محمد جمال الدين سرور، الدولة الفاطمية في مصر، سياستها الداخلية ومظاهر الحضارة في عهدها، دار الفكر العربي 1979.

34- محمد عبد الستار عثمان، الإمامة ورمزيتها في المحاريب الفاطمية رؤية جديدة في اطار الثقافة الشيعية، مجلة شدت، جامعة الفيوم، العدد الأول يناير 2014.

35- محمد عبد الستار عثمان، موسوعة العمارة الفاطمية، الحربية، المدنية، الدينية، دار القاهرة، القاهرة ، الطبعة الأولي 2006.

36- محمد عبد الستار عثمان ،عمارة سدوس التقليدية، دراسة اثرية معمارية، دراسة حالة، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية 1999.

37- محمد عبدالستار عثمان، طراز دراهم المحراب والعنزة رؤية جديدة تنسبه للخليفة عبدالله بن الزبير، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ، الطبعة الأولي 2016.

38- محمد فهد العيسى ، الدرعية قاعدة الدولة السعودية الأولى ، تقديم حمد الجاسر ، مكتبة العُبيكان ، 1415 هـ .

39- محمد محمد الكحلاوي، مقاصير الصلاة في العصر الإسلامي، دراسة آثارية معمارية، مجلة كلية الاثار- جامعة القاهرة 1989.

ثالثا: المراجع الاجنبية المعربة:-

40- م. س. ديماند، الفنون الإسلامية، ترجمة، أحمد محمد عيسي، دار المعارف بمصر، دت.

رابعا: القواميس:-

41- الرازي (زين الدين محمد بن أبي بكر مختار الصحاح، المكتبة العصرية، بيروت 1999.

42- بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، دت.جبران مسعود، الرائد، معجم لغوي عصري رتبت مفرداته طبقا لحروفها الأولي، دار العلم للملايين،

بيروت لبنان، ، الطبعة السابعة 1992.

43- ابو الفتح ناصر الدين المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق، محمود فاخوري، عبدالحميد مختار، مكتبة اسامة بن زيد، حلب سوريا، دت.

44- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الغفريقي المصري)، لسان العرب، دار صادر بيروت.

المراجع الأجنبية:-

45- ANDREW ODDY, INGRID SCHULZE and WOLFGANG SCHULZE, COINAGE AND HISTORY IN THE SEVENTH CENTURY NEAR EAST, Archetype Publications, London 2015, p.181-183.

46- David A. king, The enigmatic orientation of the Great Mosque of Córdoba explained, To appear in Suhayl – International Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation in 2018.

47- Paul Ravaisse, Sur Trois Mihrabs En Bois Sculpte, Univesitats bibliothek Heidelberg, 1889.

48- Estelle Whelan,The Origins of the Mihrab Mujawwaf: A Reinterpretation, Source: International Journal of Middle East Studies, Vol. 18, No. 2 (May, 1986), pp. 205-223, p.206.

49- Geoffrey King, Traditional Najdi Mosques, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, vol., 41, No. 3, (1980), Cambridge University.

50- M. S. Dimand, A XIV Century Prayer Niche of Faience Mosaic, Source: The Metropolitan Museum of Art Bulletin, Vol. 34, No. 6 (Jun., 1939), pp. 133+136-137, The Metropolitan Museum of Art, access 2019.

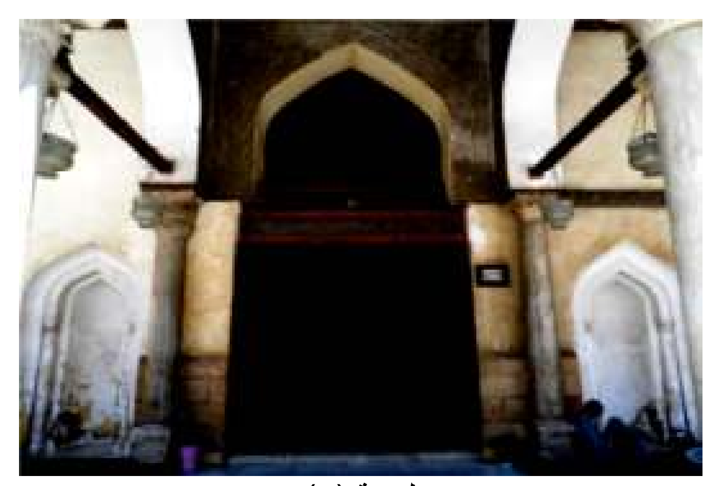
51- Martin S. Briggs, MOSQUES AND MINARETS: An Introduction to Muhammadan Architecture in Persia, Journal of the Royal Society of Arts, Vol. 79, No. 4080 (JANUARY 30th, 1931), pp.246-265, access 2019, p.248

52- Nuha N. N. Khoury, The Mihrab Image: Commemorative Themes in Medieval Islamic Architecture, Muqarnas, Vol. 9 (1992), Accessed: 26-09-2019.

المواقع الالكترونية:-

http://islamicart.museumwnf.org/database_item.

اللوحات



لوحة (1)

محرابي العنزة بالجامع الأزهر اللذان أضافهما الخليفة الحافظ أسفل القبة التي علي الصحن.

تصوير الباحث



لوحة (2)

محراب المستنصر المسطح بالجامع الطولوني.

تصوير الباحث







لوحة (3) لوحة (4) لوحة (5)

محراب الآمر بالجامع الازهر محراب السيدة رقية محراب السيدة نفيسة

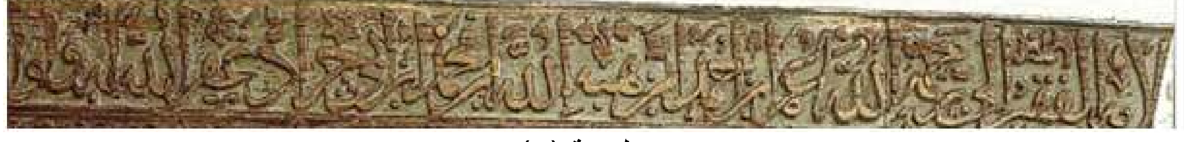
عن: متحف الفن الاسلامي



لوحة (6)

محراب جامع حلب الكبير.

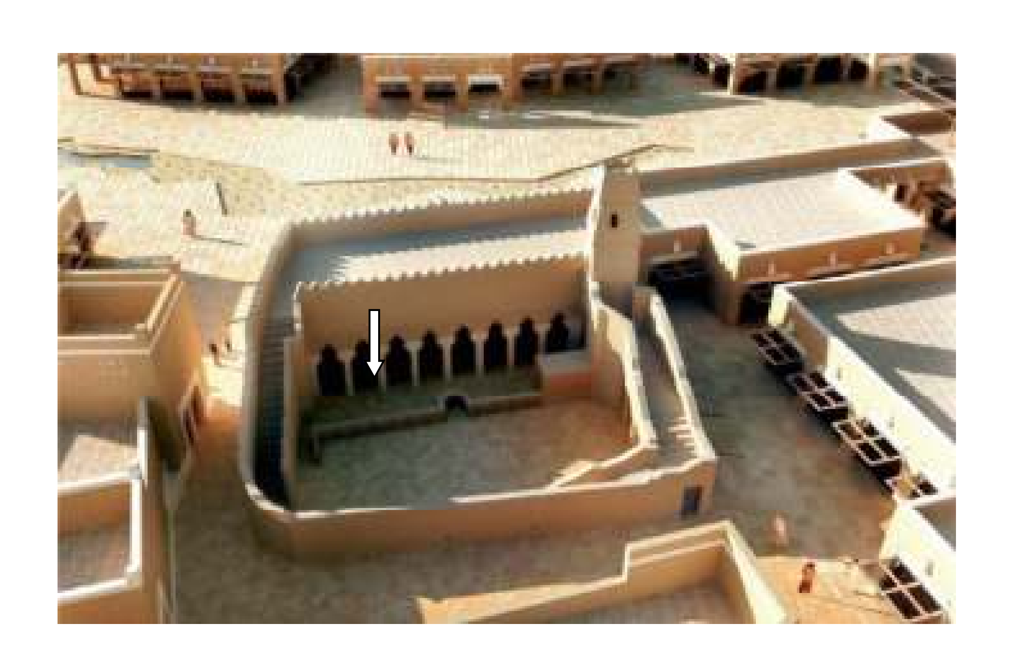
عن: http://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;tr;Mus01_B;13;ar



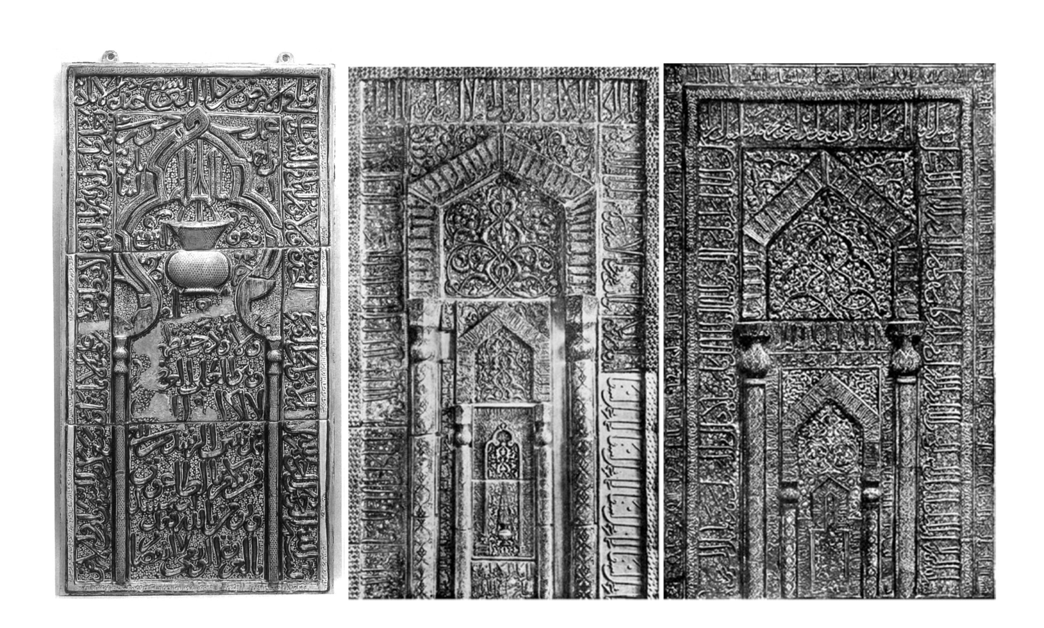
لوحة (7)

جانب من النص الكتابي علي محراب جامع حلب الكبير.

عن: http://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;tr;Mus01_B;13;ar



لوحة (8)
حنية محراب تتوسط جدارا يمثل سترة بمسجد الظويهرة
عن: احمد عبد القوي، مسجد الظويهرة بالدرعية نموذج للمساجد التقليدية ذات الخلوة، ص639.



لوحة (9) لوحة (10) لوحة (11)

محراب جامع الميدان بمتحف برلين محراب امام زادف بفرامين محراب بمتحف المتروبوايتان ينسب الي قاشان- عن: Nuha N. N. Khoury , P.14

عن: أحمد فكري، الفنون الإيرانية





لوحـة (12) لوحــة (17) محـراب خشـبي متنقـل بـالمتحف الاثنـوجرافي بانقرة. نص علي مئذنة جامع الغمراوي بمدينة بني سويف.

عن: احمد عبد القوي

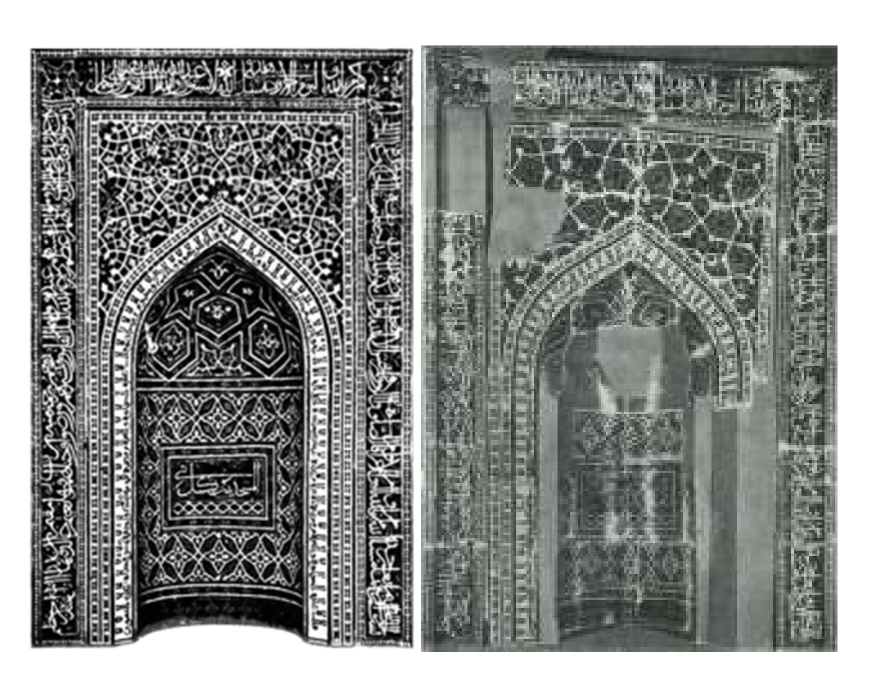
http://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;tr;Mus01_B;13;arعن



لوحة (18)

محراب منفذ بالفسيفساء محفوظ بمتحف الفن الإسلامي ببرجامون.

عن: Islamicart.museumwnf.org/database



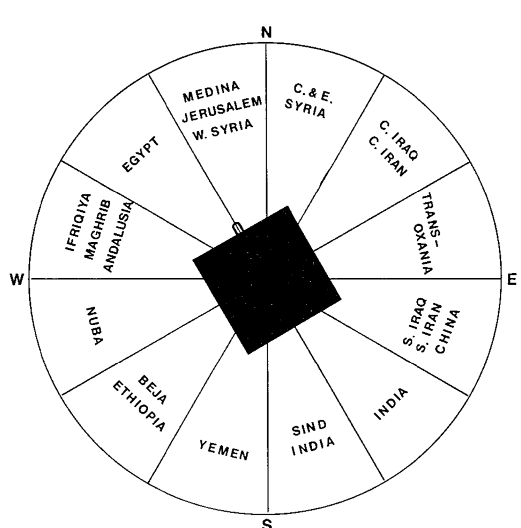
لوحة (19)　　　　　　لوحة (20)

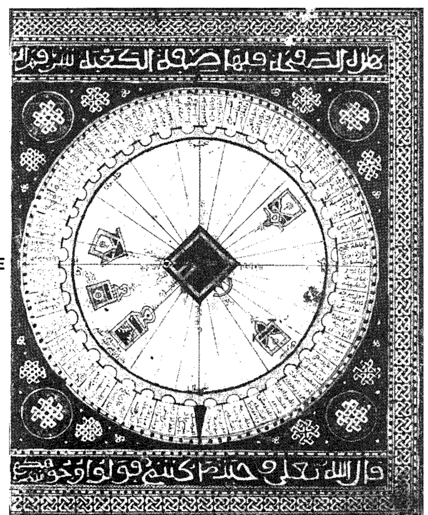
لوحتان لمحراب جامع أصفهان الأولي تبين المحراب سليما والثانية تبين التلف الذي تعرض له المحراب.

عن: Martin S. Briggs　　　　عن: أحمد فكري

الأشكال

. تفريغ لظهر الدرهم وتبدو العنزة تتوسط المحراب
(عمل الباحث)





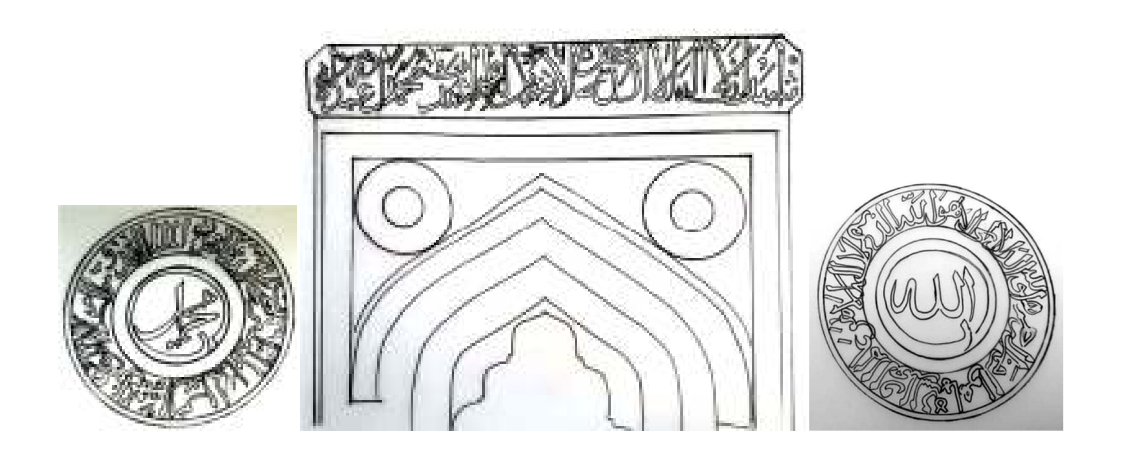
شكل (1)
يبين الاتجاه نحو الكعبة في الاقاليم الإسلامية المختلفة.
عن: David A. king, the sacred direction of Islam



شكل (8)
جزء من نص محراب المدرسة الحلوية المحفوظ بجامع حلب – عمل الباحث



شكل (9)
نص محراب الآمر الذي صنعه للأزهر الشريف
عن: محمد عبد الستار عثمان، موسوعة العمارة الفاطمية، ج1 ش43.



شكل (10)
يبين نص الشهادتين أعلي عقد المحراب.ونصي الدائرتين بكوشتي العقد.- عمل الباحث



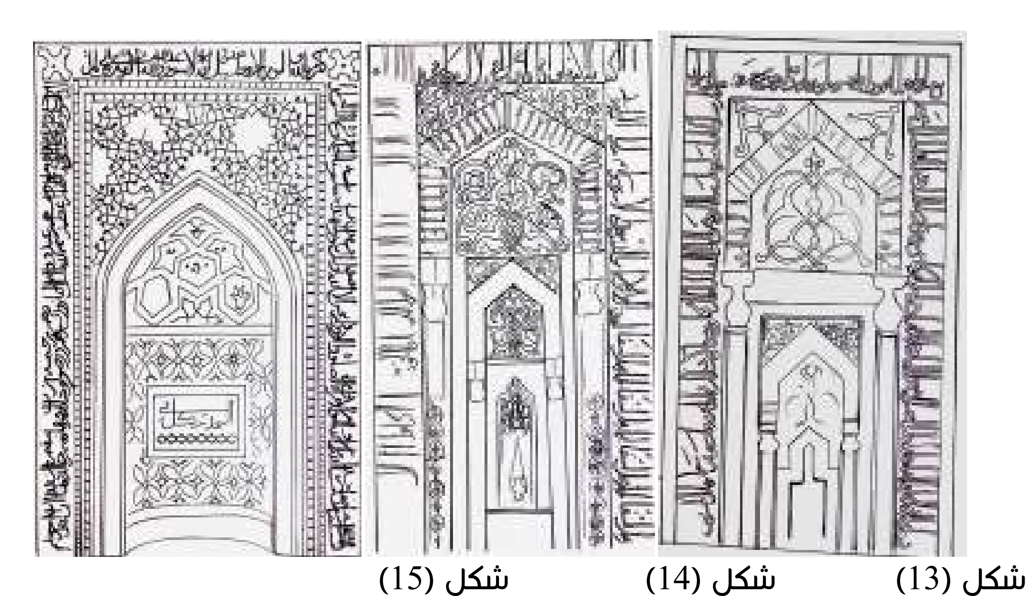
شكل (11)
تفريغ لنص (يا قومنا اجيبوا داعي الله) علي مئذنة جامع الغمراوي ببني سويف.- عمل الباحث



شكل (12)

تفريغ للمحراب المنفذ بالفسيفساء والمحفوظ بمتحف الفن الإسلامي ببرجامون.

عمل الباحث



شكل (13) شكل (14) شكل (15)

تفريغ لاحد نصوص محراب جامع الميدان بمتحف برلين

تفريغ احد نصوص لمحراب مسجد إمام زاده مجموعة كيفوركيان

تفريغ لمحراب جامع أصفهان بمتحف المتروبوليتان

عمل الباحث

Abstract

The research deals with *Anaza* and its role in determining the direction of the *qiblah*, and *anaza* is similar to the crutch which is longer than the stick and shorter than the spear and has a thrust from the bottom, and the Prophet, peace and blessings of God be upon him, was mentioned as *anaza* mentioned among the five spears that had peace of God be upon him, including a small spear similar to the crutch called *anaza* He walks with it in his hands on the feasts, focuses in front of him, so he takes a jacket that he prays and sometimes walks with, and *anaza* carried between the hands of the Prophet, peace and blessings of God be upon him, to determine the direction of the direction in the earth space, and Bilal bin Rabah was carrying *anaza* of the Prophet, peace and blessings of God be upon him on the day of Eid and ascension and focuses it In the hands of the Prophet, he prays to her and this remains The matter in the era of the caliphs Abu Bakr, Omar and Othman, may God be pleased with them.

Anaz became an important symbol of the eligibility of the caliphate, especially in the competition for the caliphate, which reached its most prominent image between Abd al-Malik bin Marwan and Abdullah bin Al-Zubayr anaza was engraved inside the mihrab on the money of each of them to prove that he was the most worthy of the caliphate, because the symbolic importance of the anaza since the era of the Prophet, peace be upon him.

The role of *anaza* continued to be prominent in building Islamic mosques, so every mosque in the country and the open territories stood on qibla by a group of companions to determine the direction of the qiblah towards the Sacred House of God, the Kaaba, the most honorable example. This is an example of that what Oqba bin Nafea did when building the Great Mosque of Kairouan. He struck his spear on the ground and fixed it, saying (This is your qibla), and this reminds us of what the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, was doing by determining the direction of the qiblah with anaza, and the shape of anaza has evolved. Instead of the spear, the Muslims invented the portable niches, which were known as anaza, especially in the countries of the Maghreb, for which a room was reserved for keeping them known as the anaza room, and found the portable mihrab Also in Egypt in the Fatimid era

Key words: Anaza- Mihrab – Portable - flat – Anaza dome - Inscription

الأنشطة القنصلية في مصر في القرن التاسع عشر
(الولايات المتحدة الأمريكية نموذجًا)

Consular activities in Egypt in the 19th century
"United States of America as A Model"

د. يسرا محمد سلامة

دكتوراه تاريخ حديث

كلية الآداب / جامعة الإسكندرية

عضو الجمعية المصرية للدراسات التاريخية

عضو اتحاد المؤرخين العرب

ملخص

كانَ للتَمثيلِ الدِبلوماسي للولايات المُتحدة فـي مِصـرَ دَورٌ فعَّال، فـي فَـتحِ قنواتِ تُجارية عَديدة بين مُحمد علي وخُلفائه وبين بَلدهم الأم، كمـا طـالبوا مَسـئوليهم بضَـرورة اتّخـاذِ بَعضِ التَدابير التي تَجعل من وُجودهم فـي مِصرَ، على قدمِ المُساواة مع قَناصل الدول الأوروبية الأخرى، والتي بَلغَ عَددهم 17؛ رُغمَ أنَّ مُحمد علي وخلفائه لم يَنظروا لهم على أنّهم أقـل رُتبـة مـن نُظـرائهم، إلا أنهـم أرادوا الحِفاظ على هيبتهم وتَثبيتِ مَركزهم؛ خاصة مع أيّ مُنازعاتِ قد تَحدث - وهو أمرٌ وارد - بين أيّ أمريكي أو من لديه الحِماية الأمريكية، وبين أيّ جِنسية أُخرى على الأراضي المِصرية، وهو ما تَحقق بالفعلِ فـي قَضايا عِدة أُثيرت لـيس فقـط مـع أفـرادٍ، بـل ومـع الحُكومـةِ المِصرية نَفسها.

الكلمات المفتاحية

مصـر - الولايـات المتحـدة - قناصـل - منازعات - حماية - قضايا - رعايا - قرن 19

The diplomatic representation of the United States in Egypt has played an active role in opening many commercial channels between Mohamed Ali and his successors and their home country. They also demanded that their officials take some measures that would make them in Egypt, on an equal footing with the other European consuls; Although Mohammed Ali and his successors did not view them as inferior to their counterparts, they wanted to maintain their prestige and establish their status; especially with any disputes that might occur - which is likely - between

any American or who has US protection, and any Citizenship on Egyptian territory, which has already been achieved in several cases raised not only with individuals, but with the Egyptian government itself.

Keywords

Egypt - United States - Consuls – Disputes - Protection - Issues - Citizens - 19th century

مقدمة

حاولت الولايات المُتحدة كقوةٍ ناشئة بعد إستقلالها جاهدةً أنْ تَفتح لها أسواقًا جديدة في دُولٍ عديدة بغض النظر عن قُرب أو بُعد المَسافة؛ لأنّ الاقتصاد الأمريكي كان بحاجة شديدة إلى التَعافي والشُعور بقُوته بعد الخُروج من عَباءة الاستعمار الإنجليزي، فالسَطوة الإنجليزية على مَقادير التِجارة العالمية آنذاك، كان لافتًا، لذا ارتأت وُجوب الوُقوف على قَدميها بَعيدًا عن الالتصاق في القُوة الاقتصادية لصديقتها اللَدودة إنجلترا، وكان لها ما أرادت حِينما إستطاعت عَقد العَديد من الاتفاقيات الدِبلوماسية التُجارية، لهذا الغَرض، ولكى تَتقِ شَر قَراصنة البَرابرة في دُول شَمال أفريقيا، الذين كانوا بِمَثابة الصُداع الشَديد في رأسِ طُموحاتِ وأحلامِ الجانب الأمريكي في البَحرِ المُتوسط، حيث لم تَستطعْ السُفن الأمريكية الاقتراب من هذا البَحر إلا بعدَ عَقد سِلسلة من الاتفاقيات مع المَسئولين في هذه الدُول؛ لتَفادي الجِزية المفروضة من هؤلاء القراصنة على عبور السفن، والتي اعتبرتها الولايات المتحدة بمثابة الإهانة الكبيرة لها.

وبفضلِ هذه الاتفاقيات استطاعت الولايات المُتحدة الوُصول إلى الدولة العُثمانية بأقاليمها - خاصةً الميناء العُثماني سِميرنا - أزمير - الذي شَهدَ حَركة تُجارية قَوية للسُفنِ الأمريكية التي رَست عليه للقيام بالتَبادل التُجاري لسِلعٍ عَديدة أبرزها (الأفيون)، كما أُنشئت العَديد من البِيوتات التُجارية الأمريكية؛ لتثبيت مَوقعها داخل الدولة العُثمانية ككيانٍ له سِماته الخاصة بجانب القُوى الاقتصادية الأخرى المَوجودة هناك، وهو ما جَعلَ من التَمثيل الدبلوماسي للولايات المُتحدة أمرٌ حَتمي فقامت بإنشاءِ سِفارة لها في إسْتانبول؛ لحماية مَصالحها، وانتهى الأمر بعَقدها لاتفاقيةٍ تُجارية معها 1830، حافظت بها على حُقوقها التُجارية داخل الأقاليم العُثمانية ليس فقط في سِميرنا أو استانبول أو حتى في المَوانئ العُثمانية، بل في الأقاليم التابعة للدولة العثمانية، وهى مَيزة مُهمة ونَتيجة مُمتازة لسنواتٍ طوال من المُحاولات التُجارية الجادة واجتهاد مَجموعة من الشَخصيات الأمريكية المُخلصة، على رَأسها ديفيد أوفلي الذي يُعد العَمود الفِقَري في

تَأسـيس هـذه العلاقـة المَتينـة التُجاريـة بـينَ البَلدين.

وبمـا أنَّ مِصـرَ كانـت وَاقعـة بشـكلٍ - فِعلـي - ضِـمن الأقـاليم العُثمانيـة فقـد تَـمَّ تَطبيـق بُنـود مُعاهـدة 1830 عليهـا، ولـم يَجـد مُحمد علـي أيَّ غَضاضة فـي ذلك؛ لأنـه هـو الآخر أَرادَ أنْ يَستفيدَ من قُوة الولايات المُتحدة الاقتصـادية وتَوطيـد صِـلاته بها تُجاريًا طالما هناك مَنفعة من وراءِ ذلك، وهو ما أكدَّ عليه طُول الوَقت مع كلِ وفدِ أمريكـي يَصل إلـى مِصرَ، ولهذا لم تَجد الولايات المُتحدة صُعوبة فـي إنشاءِ قُنصلية لها فـي الإسـكندرية، يَكُـنْ هـدفها الأساسـي والـرئيس، تَوثيـق الصِـلات التُجارية مع مُحمد علي، والتأكيد على علاقاتِ الصَداقة بين الولايات المُتحدة ومِصرَ، ولذلك كـانَ للتَمثيـلِ الدِبلوماسـي للولايـات المُتحـدة فـي مِصرَ دَورٌ فعَّال، فـي فَتحِ قَنوات تُجارية عَديدة بين مُحمد علـي وخُلفائـه وبين بَلدهم الأم، وحـاولوا قَـدرَ إسـتطاعتهم إرسـالَ تقـاريرِ تَفصـيلية دَقيقـة عــن الحالـة العامـة لمِصـر، والقُـدرة الاقتصادية لـديها سَـواء أكانـت زِراعيـة أم صِناعية أم تُجارية، وتَقديم كافـة الاقتراحات اللازمـة والتـي مـن شَـأنها خَلـقِ فُـرصٍ لـذلكَ التَبـادل، كمـا طـالبوا مَسـئوليهم بضَـرورة اتّخـاذِ بَعـضِ التَدابير التـي تَجعـل من وُجـودهم فـي مِصرَ، علـى قدمِ المُساواة مع قَناصل الدول الأوروبية الأخرى، والتي بَلغَ عَددهم 17، رُغمَ أنَّ مُحمد علي وخلفائه لم يَنظروا لهم على أنَّهـم أقـل رُتبـة مـن نُظـرائهم، إلا أنهـم أَرادوا الحِفـاظ علـى هيبتهم وتَثبيتِ مَركـزهم، خاصةً مع أيّ مُنازعـاتِ قـد تَحـدث - وهـو أمرٌ وارد - بين أيّ أمريكي أو من لديه الحِماية الأمريكية، وبينَ أيّ جِنسية أُخرى على الأراضي المِصرية، وهو ما تَحقق بالفعلِ فـي قَضايا عِـدة أُثيرت لـيسَ فقـط مـع أفـرادِ، بـل ومـع الحُكومـةِ المِصرية نَفسها.

النشاط القُنصلي للولايات المُتحدة في مِصرَ

قـام ديفيـد بـورتر[1] David Porter القـائم بأعمال الولايات المُتحدة في استانبول بتعيينِ جـون جليـدون التـاجر الإنجليـزي[2] وكيلاً قنصليًا للولايات المُتحدة في الإسـكندرية فـي 12 يناير

(1) ديفيد بورتر: من مواليد فبراير 1780م، فـي ولاية ماساشوستس الأمريكية، ضابط بالبحرية الأمريكية، قاد الفرقاطة إسيكس في حرب 1812 ضد إنجلترا، وقد شارك قبل ذلك فـي الحرب ضد فرنسا 1799 وتمت ترقيته إلى رُتبة ملازم أول، عُين قنصلاً عامًا للولايــات المتحــدة فــي الجزائــر 1830، ثــم القسطنطينية 1831م، تُوفي في 1843 عن عمر ناهزَ 63 عامًا، انظر إلى:

Porter-www.britannica.com/biography/David

(2) جـون جليـدون: أقـام فـي الإسـكندرية واشـتغل بالتجـارة فيهـا منـذ 1818، وكـان يشـغل وظيفـة مدير بنك النيل للسيكورتاه، انظر:

Bowering. John, ***Report on Egypt and Candia***, Printed by W. Clowes and Sons, Stamford – street, London, 1839, p. 80

1832، وأوكلَ إليه مَهام القُنصل[1]، وقد رَحبَّ مُحمد علي باشا والي مصر آنذاك بهذا التَعيين، ووافق عليه؛ لحرصهِ الشديد على إقامة علاقاتٍ تُجارية مُتميزة مع الولايات المُتحدة - هذا ما أراده - لكن في حقيقة الأمر، لم تهتم كثيرًا الولايات المُتحدة بقُنصليتها الناشئة، ولا بالترتيبات التي يَجب أنْ تُؤخذ من أجل تَقويتها واعتبارها من القُنصليات التي يُعتد بها في الإسكندرية، ورَغمِ ذلك نَظر قَناصل الدول الأجنبية الأخرى - خاصة إنجلترا - إلى هذه القُنصلية بنظرةٍ بها الكثيرِ من الحَسدِ[2]، وحاول المَسئولون الإنجليز مُضايقة جليدون بشتَّى الطُرق، وإثارة المَتاعب حوله[3]، الأمر الذي جَعلهُ يَرفع شَكواه إلى مُحمد علي، وقد استخدم جليدون سياسة الصَبر والثَبات؛ لتدعيمِ مَركزه، ومَركز قُنصليته بين القَناصل الأخرى، وبالفعل تَمَّ له ما أراد، بعد زيارة العَميد دانيال باترسون[4] (1786 - 1838) Commodore Daniel Patterson إلى الإسكندرية في 1834 بسَفينتين حَربيتن[5]،

(1) في رسالته إلى وزير خارجيته لويس ماكلين(1833 - 1834) Louis McLane ذكر بورتر چون جليدون على أنه الوكيل القنصلي للولايات المتحدة في الإسكندرية، انظر:

Senate Documents, Pera, ***from David Porter to Hon. Louis McLane the Secretary of State***, No. 200, October., 24, 1833, p. 32.

(2) لسببين، أولهما الاستقبال الحار والحافل الذي لَقيه چون جليدون من مُحمد علي نَفسهُ، وتَرحيبه الشديد به، ومُعاملته رغم صِغر وَظيفته بالمِثْلِ مع أَقرانه من قَناصل الدول الأخرى، وثانيًا بسبب الاتفاقية العُثمانية الأمريكية 1830، التي جَعلت من الولايات المُتحدة الدولة الأولى بالرعاية.

(3) بسبب أنه بريطاني، كان للقُنصلية الإنجليزية حَق الولاية القَضائية عليه، وهو ما جَعل اللورد بالمرستون Palmerstone يَلجأ لهذا الحق، بإرساله
=

=
تَعليمات مُشددة تَقضي باستدعائه للمُثول أمام مَحكمة القُنصلية؛ باعتباره من رعايا إنجلترا في مِصرَ، ويجب عليه أنْ يَخضع للقانون الإنجليزي وكأنه في إنجلترا، إلا أنه رَفض المُثول أمام مَحكمة القُنصلية، واقترح ديفيد بورتر، أنْ يتخلَّى رسميًا عن رَعويته البريطانية، إذا منحه الرئيس تَفويضًا من قِبله، كقُنصل للولايات المُتحدة في مصر بمُرتب يَتناسب مع ما يَقوم به من مَجهودِ، انظر:

مُحمد فؤاد شكري: بناء دولة مصر مُحمد علي(السياسة الداخلية)، دار الفكر العربي، ط1 / 1948، ص 290.

(4) العميد دانيال باترسون: من مواليد لونج آيلاند Long Island في 6 مارس 1786، عُيّن قائد أسطول وقائد فرقاطة في سرب البحر المتوسط 1824، وفي 1828 عُيّن مفوضًا للبحرية الأمريكية، ومن 1832 - 1836 أصبح قائد السِرب الأمريكي في البحر المتوسط، تُوفّي في واشنطون في 25 أغسطس 1839، انظر:

http://socialarchive.iath.virginia.edu

(5) أحمد أحمد الحِتة: دراسات في تاريخ مصر الاقتصادي والسياسي في القرن التاسع عشر، مَطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 2012، ص 126.

وأيضًا في ظِلّ الرعاية التي لاقاها من مُحمد علي، ورَغبته في دَعمِ العلاقات بين بلاده والولايات المتحدة[1].

ومنذ إنشاء القُنصلية الأمريكية في الإسكندرية، قام جليدون بمُوافاة القائم بالأعمال في استانبول بتقاريرٍ تَفصيلية عن حَركةِ التِجارة في مِصرَ[2]، وفي الوقت ذاته تَصلُ إليه تَعليماتِ وَزارة الخارجية عن طَريقِ نَفس الشخص، الأمر الذي أدّى إلى تَأَخُرِ وُصول هذه التَعليمات إليه، فطَلب جليدون من بورتر أنْ يُعطيه الإذن بالاتصال المُباشر بوَزارة الخارجية؛ حتى يَتَسَّنى له تَنفيذها في وَقتها دونَ تأخير، ورَدَّ عليه - القائم بالأعمال - بالمُوافقة على طَلبه في أكتوبر1834[3]، ومنذ ذلك الوَقت بدأ جليدون في إرسال رَسائله مُباشرةً إلى وَزارة الخارجية[4] بعد أنْ كان يُرسلها من قَبل إلى "الوَسيطِ" في استانبول.

وفي 1835 أصبح جليدون قُنصلاً للولايات المُتحدة في مِصرَ[5]، بعد أنْ رَأت الولايات المُتحدة أنَّه من الضَروري حِماية النشاط التجاري القائم بين مِصرَ وبينها، وأيضًا لحِماية المَصالح الأمريكية، ومَصالح الرَعايا الأمريكيين، وسيؤدي ذلك بالضَرورة إلى زِيادة نُفوذ الولايات المُتحدة في مِصرَ في مُواجهة نُفوذ الدول الأوروبية، وتَحديدًا إنجلترا وفرنسا.

هودجسون ومَشروعه التَفصيلي عن التَنظيم القُنصلي في مِصرَ

في يونيو 1833، نَصحَ الكابتن البَحري ديفيد باترسون David Patterson وَزير الخارجية إدوارد ليفينجستون[6] (1831 - 1833) Edward Livingston، بفَتحِ قناة للتَواصل مع مُحمد علي، وخَلقِ صِلاتِ تُجارية مَعه؛ على اعتبارِ أنَّ مُحمد علي من أكثرِ حُكَّامِ الولايات العُثمانية

---

(1) نَظرَ مُحمد علي إلى الولايات المُتحدة على أنَّها ليس لها أطماع استعمارية في مِصرَ، وهذا ما جَعله يَتودد إلى مَسئوليها ويُبدي مُوافقته على الوُجود الدِبلوماسي لها في بِلاده.

(2) Senate Documents, Alexandria, U. S. Consular Office, No. 200, Sept., 18, 1833, p. 32.

(3) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 126.

(4) Senate Documents, Alexandria, ***from John Gliddon Consular Agent, to Hon. John Forsyth Secretary of State***, No. 200, August., 28, 1835, p. 205.

(5) طلب جليدون من وزارة الخارجية أن تَمنحه وظيفة قنصل، وذكر أن هذه رغبة الحكومة المصرية أيضًا؛ لعدم وجود قنصلية أخرى في مصر يُمثلها وكيل قنصلي، وهو ما سيضر بمركز الولايات المتحدة، من تقرير هودجسون، انظر: محمد فؤاد شكري: المرجع السابق، ص 286، 287، 290.

(6) إدوارد ليفينجستون: من مواليد مايو 1764 في مقاطعة كولومبيا بنيويورك، أصبح وزيرا مُفوّضًا في فرنسا بعد إنتهاء فترة تعيينه كوزير للخارجية(1833 - 1835)، تُوفّي مايو 1836، انظر:

state.gov.2009-2001

استقلالاً، ولديه القُدرة الكافية على عَقدِ هذا النَوع من الاتفاقيات، بعيدًا عن السُلطان العُثماني[1]، لذا أخذت وَزارة الخارجية بنَصيحة باترسون بعَينِ الاعتبار، وشَرعت في تَنفيذها عن طَريق خَليفة ليفينجستون لويس ماكلين، الذي قامَ بإيفادِ وليام هودجسون[2] - أحد أعضاء السِفارة الأمريكية في استانبول وكان يَعمل تُرجمانًا بها - إلى مصر في 10 أكتوبر 1833[3]، في مُهمةٍ حَملَ فيها تَعليماتٍ مُحددة بالوقوفِ على مَدى ما يُمكن تَحقيقه عَمليًا، من إنشاءِ عِلاقاتٍ تُجارية مع مُحمد علي، تَكُنْ مُستقلة عن العِلاقاتِ القائمة بين الولايات المُتحدة والدولة العُثمانية - سأتَطرق إلى هذه التَفاصيل في الفَصل القادم- ومن ضِمنِ التَعليمات المُوجهةِ إليه، أنْ يَقف على أحوالِ القُنصلياتِ المَوجودة في مِصرَ، وأنْ يَبحث إذا ما كان في الإمكانِ إنشاءِ قُنصليات أخرى، وبالفعل كَتب هودجسون تَقريرًا[4] مُفصَّلاً عن حالِ القُنصليات المُختلفة في مِصرَ، وما إذا كان هناك قَناصلَ بدونِ بَراءاتِ من البابِ العالي (للقَناصل الأجانب براءات اعتماد من الباب العالي - سياسة الدول الأوروبية في تَعيينِ القَناصل بمِصرَ - مَدى تَقدير الباشا للبراءات - اعتماد وكلاء القَناصل - القُنصليات وكيفية تَنظيمها - مَدى سُلطة القَناصل - وكلاء القَناصل في القاهرة - مَأمور القُنصلية - جَداول الرُسوم القُنصلية - كيف تُنفَق هذه الرُسوم - أينَ يُقيم القَناصل)[5].

بدأ هودجسون الحديث عن مَشروعه القُنصلي بسؤالٍ عن: لماذا تَتطلب مَصالحنا قُنصلاً مُقيمًا في مِصرَ؟، وكانت الإجابة مُقنعة - من وجهةِ نظرهِ - حين قال "أنه يُمكن أنْ تَكونَ لشروطِ المُعاهدة التي تَربطنا بالبابِ العالي قوة القانون، إلا أنَّ أيَّةَ مُخالفة

---

(1) Bryson. Thomas A, ***William Hodgson's mission to Egypt 1834***, Georgia Diplomats and Nineteenth Century Trade Expansion, West Georgia Collage Studies in The Social Sciences, Vol., 5, 1972, p. 13.

(2) وليام هودجسون: من مواليد چورچ تاون 1801، كان واحدًا من الذين عَهدَ إليهم هنري كلاى بدراسة اللُغات الشرقية، وبعدها سافر إلى الجزائر كترجمان وكان يَتقاضى 600 دولارًا سَنويًا من حُكومته في مُقابل تَشجيعه على دراسته، بعدها عاد إلى واشنطن 1830، ثم في 1832 سافر إلى استانبول ليَعمل كترجمان أول مع البعثة الأمريكية هناك، تُوفيّ في 1871، انظر:

Mackall. Leonard L, ***William Brown Hodgson***, The Georgia Historical Quarterly, Vol., 15, No. 4, December, 1931, p. 324, 325.

www.jstor.org/stable/40576147

www.jstor.org/stable/40576147

(3) محمد فؤاد شكري: المرجع السابق، ص 249.

(4) كان هذا التقرير الثاني له عن مُهمته في مِصرَ، وفي المَبحث الثاني ذَكر التَنظيم القُنصلي بشئ من التَفصيل.

(5) نفسه، ص 264.

لها في البلاد التي يُسيطر عليها الباشا، لا يُمكن إزالة أثرها إلا عن طَريقه هو نَفسه، وإليه وحده يَجب أنْ تَتجه حُكومة الولايات المُتحدة، مُطالبةً بتنفيذِ تلكَ الشُروط، إذْ أنه لم يَعد للباب العالي أيَّة سُلطة في إدارة شئون مِصرَ، كما كَفَّت الدول الأجنبية عن مُخاطبة الباب العالي في المَسائل التي تَدخل في اختصاصِ الباشا[1]"، وللتأكيدِ على صِحةِ كلامهِ ذَكرَ أنَّه إذا أراد قناصل الدول الأوروبية الاحتجاج اليوم، فإنهم يَرفعونه إلى قُنصلهم العام في مِصرَ، بعد أنْ كانوا يُقدمونه إلى وزيرهم المُفوض في استانبول[2].

بعد ذلك أَظهر مَدى رَغبة مُحمد علي في وُجود قُنصلٍ للولايات المُتحدة في مِصرَ، مع ذِكرِ مُبرراتٍ لهذه الرَغبة، من تَوطيدِ لأواصر الصَداقة بين البلدين وإنشاءِ علاقاتٍ تُجارية مُتميزة[3]، وكان هودجسون من الذَكاء حين صَاغ فِكرة ضَرورة تَعيينِ قُنصلٍ في مِصرَ، ليس على شَكلِ أمرِ لرئيس الولايات المُتحدة، لكنْ بصورةٍ جَعلت من حَتمية التَعيين مَطلبٍ قد يَحتمل الرَفض أو القَبول من قِبله، ثم نَصح أنَّه في حالة المُوافقة ستَكون مَسألة السُلطة التي يَتمتع بها هذا القُنصل، مَطلبًا لا غِنى عنه، مِثله في ذلك مثل الطَريقة التي ستُنظم بها القُنصلية، وحَثَّ على أنَّ لقبه يَجب أنْ يَكونَ "القُنصل العام لمصر وسوريا والمُلحقات التابعة لمُحمد علي باشا"، وكان مُبرره في ذلك؛ حتى يَستطيع الوقوف على قَدمِ المُساواة مع سائرِ المَندوبين الأجانب[4].

قَدَّم هودجسون مَشروعه القُنصلي مُرفقًا بتَقريره عند عَودته إلى واشنطون في 2 مارس 1835، وفي صَبيحة اليوم التالي، أَصدرَ الرئيس الأمريكي قَرارًا[5] بتَعيينِ چون جليدون قُنصلاً للولايات المُتحدة في الإسكندرية ومُلحقاتها، ولما وَصل هذا القَرار إلى جليدون، أَعلنه لبوغوص بك (1768 - 1844) وزير

(1) نفسه، ص 286.

(2) قام هودجسون بسرد هذ التحليل نتيجة لحروب محمد علي ضد السلطان العثماني في فترة بعثته وما رآه من نفوذٍ وصل إليه الباشا، الأمر الذي جعله يتحدث بنبرة الثقة هذه عن قوة وسيطرة محمد علي في الأقاليم التي تخضع له، بعيدًا عن السلطان العثماني.

(3) ذكر چون بورنج في تقريره 1839 نقلاً عن محمد علي أنه قال له ذات مرة "لقد رغبت في أنْ يقوم حكاكيان بيه بتجهيز حساب للصادرات إلى الولايات المتحدة، والواردات منها؛ لأنهم يُصدّرون بضاعاتهم أكثر مما

=

=

يأخذون من الغير، وهذا بالتأكيد مُربّح"، انظر:

from Mr. Thayer to Mr. Seward, Alexandria, No. 30, Febraury., 17, 1863, p. 1203.

(4) محمد شكري: المرجع السابق، ص 287.

(5) Advertisement, No. 162599, ***The National Calendar and Annals of The United States***, Vol., 13, Washington: Fishy Thompson and Frank Taylor, 1835, p. 127. .

الخارجية المصرية، وجميع القَناصل الأجانب، ثم طلبَ منَ القائمِ بالأعمالِ في استانبول الحصول له على براءة تَعيينه قُنصلاً في الإسكندرية ومُلحقاتها من السُلطان العُثماني[1]، وبعد هذا المَنصب الرسمي، قامَ بتَعيينِ نَجله چورچ كوكيلِ قُنصلي في القاهرة، وبعد تَوليه عَمله، سافر چورچ في بَعثةِ مُؤقتة إلى الولايات المُتحدة بِناء على طلبِ من مُحمد علي، قابلَ فيها الرئيس الذي كَلفه بكتابة تَقريرين، أحدهما عن العِلاقات السياسية والتُجارية بين البَلدين - وهو ما سنَذكر مُحتواه تَفصيليًا في الفَصلِ اللاحق - والثاني عن المُنشآت القُنصلية في الأقاليم التي يَحكمها مُحمد علي، وقد اقترح چورچ في التَقرير الأول مَنح قُنصل الولايات المُتحدة في الإسكندرية السُلطات التي يُمارسها القَناصل العامون للدول الأخرى في مِصرَ، فيُشرف على التَعيينات في قُنصلياتِ سُوريا وجزيرة كِريت، وتُحوَّل إليه جميع المَشاكل التي تَقوم بين أعضاء تلك القُنصليات، وبين الحُكومات المَحلية؛ ليَعرضها على الحُكومة المِصرية، ويُرسلها إلى وَزارة الخارجية الأمريكية، وكذلك تَرسل تلك القُنصليات رَسميًا إلى قُنصلية الإسكندرية عَدد مُوظفيها، وعَدد من تَشملهم بحمايتها، فيُرسل قُنصل الإسكندرية بذلك تَقريرًا سَنويًا إلى وَزارة الخارجية، وقد بَيَّن چورچ أنَّ مُحمد علي أَعلن رَغبته في تِلكَ التَنظيمات، وكذلك اقترح إعطاءِ قُنصلِ الإسكندرية حَقّ تعيينَ مَندوبين خاضعين لأوامره، وإدارته في السُويس وجدة ومُخا[2]، وحَق تَغييرهم بآخرين[3]، ورغم أن الولايات المُتحدة لم تَأخذ باقتراحِ جليدون الابن، إلا أنها قَررت إنشاءِ قُنصليةِ أُخرى في القاهرة، وعَينته كقُنصلِ لها في أكتوبر 1837، لكنْ الحُكومة المِصرية وَافقت على تَعيينه بَعدها بعامٍ تَقريبًا في 28 أغسطس 1838 (أي بَعد عَودته من بَعثته في أمريكا)[4].

ومنذ إنشاء القُنصلية، ساهمت وبشكلِ كبير في تَنشيطِ العلاقات السياسية واللاقتصادية بين مِصرَ والولايات المُتحدة، فقد كانت الإدارة الأمريكية حَريصة على تَزويدِ قَناصلها بتَعليماتِ تَهدُف إلى تَوضيحِ أهمية مِصرَ بالنسبةِ للولايات المُتحدة، وحِرصها على علاقةِ الصَداقة القائمة بينهما، وكانت تَطلب مِنهم في نَفسِ الوقت جَمع المَعلومات التُجارية والإحصاءات الخاصة بمِصرَ، وإرسالها بصفةِ

(1) كان القانون العثماني يُحتّم الحصول على براءة من السلطان للقنصل العام أو القنصل، تعترف فيها الحكومة العثمانية بتمثيله لبلاده، وهو ما أقره هودجسون في تقريره أيضًا، انظر: أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 128.

(2) تم ذكر مُخا؛ لوجود تجارة البُن اليمني بها.

(3) نفسه، ص 129، 130.

(4) نفسه، ص 130.

مُستمرة إلى وَزارة الخارجية الأمريكية، ورغم هذه التَقارير - التي كانت تُرسل تَقريبًا بصفةٍ دَورية كل سِتةِ أَشهرٍ - إلا أنّ اهتمام أمريكا بمِصرَ في مُعظمِ الوقت كان دِبلوماسيًا أكثرَ منه اقتصاديًا؛ وذلك لأنَّها لم تُرد المُجازفة بشكلِ كبير في العملية التُجارية، فقد قبضَ مُمثلو 17 دولة في الإسكندرية على مَقاليدِ التجارة، على رأسهم إنجلترا وفرنسا والنمسا واليونان، في وقتِ كانت فيه السُفن التُجارية الأمريكية تَنمو بسرعة، ويُنافس التُجار الأمريكيون بنجاحِ في أسواقِ أخرى بالشرقِ الأدنى[1].

وفي الفَترة من 1848 - 1861 شَهدت مِصرَ تَفوقًا للنفوذِ الأمريكي ونَشاطًا مَلحوظًا للقُنصلية الأمريكية؛ لوجودِ اثنينِ من القَناصل الأمريكيين الذين تَمَّيزا بقوة شَخصيتهما، وهما دانيال سميث ماكولي Daniel Smith McCauley، وإدوين دي ليون Edwin De Leon، الذين آمنا بضرورة تَقوية الوُجود الأمريكي في مِصرَ في مُواجهة القُوى الأوروبية الأخرى[2].

دانيال سميث ماكولي(1848 – 1852)

اِزدادت أهمية العلاقات بين مِصرَ والولايات المُتحدة، بعد أنْ ظَهرت فائدة التِجارة بينهما، لذا قَررَ رئيس الجمهورية "جيمس نوكس بولك"[3] James Knox Polk (1849 - 1845) تَعيين قُنصل "عام" لتمثيلِ حُكومة الولايات المُتحدة في مِصرَ، قُنصل طرابلس[4] ليكون قُنصلاً عامّا في مصر[5] - وبذلك يُعد أولَ قُنصلِ عامِ للولاياتِ المُتحدة في مِصرَ - وقد أرسل وزير الخارجية جيمس بوكانان(1845 - James Buchanan (1849 قرار تعيينه إلى القائم بالأعمال في الآستانة ديبني سميث

---

(1) David R, ***Consular Activities in Egypt 1849 – 1863***, The Journal of Modern History, Vol., 10, No. 3, September, 1938, p. 345.

1899419/www.jstor.org/stable

(2) ناهد إبراهيم دسوقي، التاريخ الأمريكي، دار المعرفة الجامعية، 2008، ص 176.

(3) يُعد آخر أقوى رئيس للولايات المتحدة حتى الحرب الأهلية الأمريكية، من مواليد نورث كارولينا 1795، وفي 1839 أصبح حاكمًا على ولاية تينيسي، وفي 1844 انتخبَ نائبًا للرئيس متفوقًا في ذلك على المخضرمين فان بيورين وهنري كلاى، وفي يونيو 1849 تُوفّي بعد أن تدهورت ظروفه الصحية من أعباء العمل، انظر:

www.whitehouse.gov

(4)Department Letters, ***from Secretary of State to D. Smith McCauley, United States Consul, Tripoli***, No. 15. July., 22, 1847

The Works of James Buchanan Comprising his Speeches, State Papers, and Private Correspondence, J. B. Lippincott Company, Vol., 7, 1909, p. 374..

(5) وذلك لخبرة ماكولي الطويلة في ليبيا، وأيضًا المغرب التي مكث بها لفترة.

كار(Dabney Smith Carr (1854 - 1802، للحصول على براءةِ تعيينه من السلطان العثماني، وريثما يتم تعيين قُنصلاً آخرَ بدلاً منه في طرابلس تأخر قرار تَعيين ماكولي حتى 23 أكتوبر 1848[1].

وبعد ذلك أَرسل إليه وَزير خارجيته تَعليماتِ عن بَعثته[2]، مُحددة في النِقاط التالية :

1- مُرتب ماكولي كقنصلِ عام في مِصرَ يبدأ من أول نوفمبر 1848، ومِقداره في السنة 3000 دولارًا – مثل ما كان يَتقاضى عن مَهامِ وَظيفته في طَرابلس - أما مَصاريف القُنصلية العامة فهى 500 دولارًا في السنة، لمُرتباتِ المُترجمين والحُراس، و500 دولارًا أخرى للمَصاريف الطارئة.

2- تقديم خِطاب الاعتماد (التَعيين) إلى باشا مِصرَ، وانتهازِ الفُرصة لإخبارِهِ بمَيل رئيس الجُمهورية الودي ورَغبته الشَديدة، في مُراعاةِ علاقة الصَداقة بين مِصرَ والولايات المُتحدة.

(1) أحمد الحتة: دراسات في تاريخ مصر الاقتصادي، ص 134.

(2) ***Instructions from Secretary of The State to McCauley***, Washington, No. 2, October., 25, 1848..

The Works of James Buchanan Comprising his Speeches, State Papers, and Private Correspondence, J. B. Lippincott Company, Vol., 8, 1909, p. 227 – 229..

3- بَعثة ماكولي قُنصلية وسِياسية، ولها أهمية عَظيمة - عِلمًا بأنّ الولايات المُتحدة حتى ذلك الوقت – لم تَكن لها علاقات دِبلوماسية مُباشرة مع باشا مِصرَ، كما كانت علاقاتها التُجارية مع البلاد التي يَحكمها قليلة جدًا، لذلك يَجب على ماكولي أنْ يُحافظ على العلاقات السياسية الودية بين البَلدين، وأنْ يُوسع ويُشجع التَبادل التُجاري بينهما؛ ولكي يَحدث ذلك يَجب أنْ يُرسل إلى وَزارة الخارجية الأمريكية كل ما يُمكنه الحصول عليه، من أخبارِ تُجارية وإحصاءاتِ عن مِصرَ، وكل ما يُمكنه اقتراحه؛ لخدمة هذا الغرض.

4- ويَجب أنْ لا يَنسى أنه برغمِ سُلطة مُحمد علي المُستقلة عن السُلطان العُثماني، إلا أنّه يَجب الاهتمام بالعلاقات بين الحُكومة المِصرية والباب العالي.

5- التَركيز الشديد والانتباه إلى كل ما يَهم الولايات المُتحدة، وإرسالِ المُلاحظات بالتفصيلِ إلى وَزارة الخارجية.

وعلى الرغمِ من أنّ ماكولي عُيّن مُمثلاً لبلاده برُتبة قُنصل عام، إلا أنّه اتَّخذَ لنفسهِ لَقب مَندوب سياسي وقُنصل عام للأسباب الآتية[3]:

1- بعثته قُنصلية وسياسية.

2- تَمييزه عن زُملائه الذين ليست لهم صِفة دِبلوماسية.

(3) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 136.

3- الحُصول على الاعتبار الذي تَستحقه صَفته الرَسمية الحَقيقية.

لم يكن للقب الذي أضافه لنَفسه سِوى دَليلِ على قُوةِ شَخصيته واعتزازه بنفسه، وبإنتمائهِ لبلدهِ، وسَتُؤكد المُشكلات التي تَدَّخل لِحلها بنَفسهِ، هذه الصِفات مع زِيادة صِفة الحِدة - وفي بعض الأحيان العُنف - عندما قَررمُعالجتها بطريقته نذكرها كالتالي: في1852[1]، حَدثت مُشكلة مع بَعضِ السُيَّاح الأمريكيين أثناء تَنزههم في أحدِ القوارب النيلية، فقد تَعرضوا لمُضايقاتِ من الأهالي، وتَقدموا بشَكواهم إلى القُنصلية الأمريكية، فما كان من ماكولي إلا أنْ استخدم أسلوب العُنف مع الحُكومة المِصرية، وهددَ بقطعِ العلاقات الدبلوماسية بين البلدين؛ إذا لم يَتم مُعاقبة المُعتدين، وقد كان لهذا الأسلوب تَأثير إيجابي حينما سارعت الحُكومة المِصرية بمُعاقبتهم وتَسوية المُشكلة، مع تَقديمِ الاعتذار لماكولي، ولم يَتوقف الأمر عند هذا الحَد، بل دَفعت أيضًا التَعويضات المُناسبة للمُتضررين.

أمَّا الأزمة الثانية، التي أدَّت إلى قَطع العلاقات بين مِصرَ والولايات المُتحدة، رغبةً من ماكولي في الضَغطِ على الحُكومة المِصرية، حَدثت عندما اِبتاعَ فرانسيس بارثو (تُوفّي حوالي 1840) Francis Barthow، مَخبزًا في الإسكندرية من رَجُلِ نِمساوي، وفي 1844 ظَهر ابنه فيكتور في القُنصلية الأمريكية، مُطالبًا بالحصول على جَوازِ سَفرِ أمريكي، ومُعرّفًا عن نَفسه بإنّه ابن فرانسيس بارثو - لكن تَعقد حُصوله على الجواز بوفاة چون جليدون في هذا العام، ولم يَستطع القُنصل الجديد أليكسندر تود[2] Alexander Tod فِعل أي شئ، مع كَثرة مُراسلاته لوزارة خارجيته؛ لاستعجال الأمر، خاصة مع عَرضِ بارثو أنْ يَكونَ من الرعايا الأمريكيين، وفي 1846 ظَهر مرة ثانية في القُنصلية لكن لمسألةِ أخرى تَتعلق، بهدمِ السُلطات المِصرية لجزءِ من مَخبز والده؛ لِتوسعة الشارع المَوجود به المَخبز، وظلّت المَسألة مُعلقة ولم يَستطع فيكتور الحُصول على أي تَعويض، رُغم أنَّ عَقاراتِ أجنبية مُشابهة لظروفِ عَقاره حَصلت على التَعويض المُناسب؛ بسببِ المُبرر الذي أَخبرته به السُلطات المِصرية، وهو أنَّ هذا المَخبز بُنى في الأساسِ على أرضِ "وَقف" أي تابعة للحُكومة المصرية، وفي 1849 كتب بارثو إلى ماكولي يُخبره بالمُشكلة، ويَطلب

(1) ناهد إبراهيم دسوقي: المرجع السابق، ص 176.

(2) أليكسندر تود: زوج ابنة چون جليدون، بعد وفاة حماه ألّح على وزارة الخارجية الأمريكية في أن يَخلُفه في منصب القنصل، وبالفعل تم تعيينه في 14 أغسطس 1844، انظر: أحمد الحتة: دراسات في تاريخ مصر الاقتصادي، ص 133.

منه حلّها، ولأنّ ماكولي ذو شَخصيةٍ مُختلفة عن سابقيه، فقد اِعتبر مُشكلة المَخبز، مَسألة تابعة للولايات المُتحدة من الدرجة الأولى، وذهب لمُطالبة وَزارة خارجيته بالتَلويح بالتَهديد في البحر المُتوسط، وبإرسالِ بعضِ السُفن الحَربية، وفي 1852 أخبر ماكولي وَزير خارجيته دانيال ويبستر(1850 - 1852) Daniel Webster، أنه سَوف يُنكّس العلم الأمريكي في الإسكندرية، في انتظارِ التَعليمات التي سَتأتيه من واشنطون، وفي 7 فبراير ذَكر ماكولي أنّ الحُكومة المِصرية عَرضت ستة آلاف دولار كَتعويض لبارثو، لكن ماكولي لم يَشعر أنّ الرقم كافي، وطلب اثنا عشر ألف دولارٍ في البِداية، تَمَّ تَخفيضهم إلى ثَمانية آلافِ دولار، وتَحت الضَغط لَبّت الحُكومة المِصرية في 10 مارس، كامل طَلبات القُنصل في الحُصول على التَعويض المُلائم لفيكتور بارثو، وضَربت المَدفعية المِصرية في قَلعة الإسكندرية 21 طَلقة تَحية تَقديرٍ للعلم الأمريكي، ولكلِ الأعلام الأجنبية المَوجودة على الأراضي المصرية[1]، وبعد هذه الحادثة

(1) Cassandra. Vivian, ***Americans in Egypt 1770 – 1915 Explorers, Consuls, Travelers, Soldiers, Missionaries, Writers and Scientists***, McFarland and Company, Inc, Publishers Jefferson, North Carolina, and London 2012, p. 71, 72.

أصبحَ بارثو مُساعدًا للقَناصل في الإسكندرية ثاير وهيل، وفي 14 أغسطس 1870 أَصبح وَكيلاً قُنصليًا في القاهرة، حتى وَفاته في 1872[2].

وَرغبةً من الحُكومةِ الأمريكية في تَجنبِ المُنازعات مع الدول، أرسلَ وزير الخارجية في 14 يناير 1850، تَعليماتِ إلى ماكولي تَنص على قِصر الحِماية على الأمريكيين ومُوظفي القُنصلية العامة دون غَيرهم - ومع ذلك فقد بَلغَ عَددُ من مَنحهم ماكولي الحِماية من غير الأمريكيين ومُوظفي القُنصلية العامة، ستةٌ وثلاثون شَخصًا[3]، وبعد هذه المشكلة، أرسلت الحكومة المصرية بعثة لطفي أفندي إلى الولايات المُتحدة في 1853؛ للاشتراك في معرض نيويورك، وحل المُنازعات بينها وبين القُنصلية العامة الأمريكية في الإسكندرية[4]

إدوين دي ليون (1853- 1861)

امتدت فترة خدمته كقنصل عام لأمريكا في مصر من 1853 - 1861، وفي هذه الفترة أصبح عميدًا للدبلوماسيين؛ لِما امتاز به من نَشاطِ وقوة التَأثير فتَزايدت مَكانته عُلوًّا، عَاصرَ حادثة اغتيال عباس حلمي الأول 1853، وشَهد مُحاولات السُلطان العُثماني تَولية ابنه

(2) ***Ibid***, p. 72.

(3) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 138.

(4) نفسه، ص 230.

إلهامي عَرشَ مِصرَ، إلا أنّ دي ليون وقُنصل إنجلترا قاما بإقناعِ السُلطان العُثماني بالعُدولِ عن هذه الفِكرة، ونَجحا في ذِلكَ، وكان هذا المَوقف مَحلَ تقديرِ وعِرفانِ من مُحمد سعيد باشا، وساعد على تَوطيد العلاقات بين مِصرَ والولايات المُتحدة في بدايةِ حُكمِهِ، وفي فَترتهِ القُنصلية تمَّ حَلُّ النِزاعِ وبشكلِ نهائي بين البلدين - بعد أنْ ساءت العِلاقات بينهما في أثناءِ ولاية ماكولي القُنصلية - وذلك بسببِ السياسة التي اتَّبعها دي ليون في التَخفيفِ من حِدةِ التَوتر والمُرونة في التَعامل مع الأمور التي سَبق وكانت مَحل نِزاعِ من قَبل[1]، حتى أنّ مُحمد سعيد أرسل له خِطابَ شُكرِ على ما قام بهِ من أعمالِ من شَأنها إعادة الهدوء مَرةً أُخرى بين مِصرَ والولايات المُتحدة.

لكن لم تَمنعه سِياسة المُواءمة هذه مِنَ إستخدام لَهجةِ العُنف في بعضِ الأوقات، حين تَطلّبَ الأمر ذلك، فقد تَعَرضَ مَنزل والتر ديكسون(1799 - 1860) Walter Dickson المَبعوث الأمريكي في يافا في 11 يناير 1858[2] للهُجوم والسَرِقة، وأُصيبَ ديكسون إصابة قاتلة، وتَعرضَ مَنزله للنَهبِ والاعتداءِ على زَوجته[3]، فطَلَب القُنصل الأمريكي مُساعدة إدوين، الذي سَارعَ بالسَفرِ إلى يافا، وأَبلغَ الأمر إلى الوَزير الأمريكي في استانبول، ثم صَدرت الأوامر إلى الأُسطول الأمريكي في الإسكندرية، بالتَوجه إلى يافا، وهددَ بضَربها إذا تَقاعست السُلطات العُثمانية عن مُعاقبة المُذنبين[4].

وتَدل هذه الحادثة على حِرصِ الولايات المُتحدة وتَمسكها بضَرورة تَواجد الأسطول الأمريكي بشكلِ شِبهِ دائمِ في البَحر المُتوسط، أُسوة بأساطيلِ الدُول الأوروبية - ومن وِجهةِ نَظرها - كانت هذه وَسيلة مُهمة للتأكيدِ على احترام القوة باستخدامها عِندَ

(1) سحب دي ليون الحماية من بعض المُواطنين الذين حَصلوا عليها من قَبلُ بحججِ مُختلفة، وذلك بِناء على تَعليماتِ وَزارة خارجيته، كما عَزل فرج مِليكه المَندوب القُنصلي في الأقصر من وَظيفته لغضبِ الحُكومة المِصرية من سُلوكه، انظر: نفسه، ص 147.

(2) ناهد دسوقي: المرجع السابق، ص 178.

(3) ***Walter Dickson's Family***, Groton Historical Series, Vol., 2, p. 328, 329.. www.forgottenbooks.com

(4) Senate Documents, Washington, ***from Lewis Cass to the President of The United States***, No. 54, April., 30, 1858, see also:

To The Senate of The United States, Washington, ***On Outrages on American Citizens in Palestine***, May., 1, 1858.

The Works of James Buchanan Comprising his Speeches, State Papers, and Private Correspondence, J. B. Lippincott Company, Vol., 10, 1909, p. 210.

الضَرورة، مثلما حدث في وَاقعة دِيكسون، وفي يناير 1861، قَدَّم إدوين دي ليون استقالته من مَنصبه وخَلَفه فيها وليام سيدني ثاير(1830 - 1864) William Sydney Thayer.

وليام سيدني ثاير[1](1861 – 1864)

في 30 مارس 1861، عَيَّن أبراهام لينكولن (1861 - 1865) Abraham Lincoln ثاير قُنصلاً عامًا للولايات المُتحدة في الإسكندرية، وعند وصوله في 26 يونيو أخبرَ وزير الخارجية المِصرية برَغبته في مُقابلة مُحمد سعيد باشا والي مصر في أقربِ وقتٍ مُمكنٍ، وبالفعل أَرسل الوَزيرُ رِسالةً إلى الوالي في قَصرِه في بنها، وأجابه الوالي بأنه سَيأتي إلى الإسكندرية لاستقبالِ ثاير استقبالاً رَسميًا - فسَّر ثاير هذه النُقطة لوزيرِ خارجيته سيوارد على أنَّها عَلامة على الاحترامِ الخاص لحكومةِ الولاياتِ المُتحدة[2] - وفي 29 يونيو تَمت المُقابلة؛ ويَسرد تَفاصيلها ثاير إلى وزير خارجيته وليام سيوارد(1861 - 1869) William Seward كالتالي:

"في الساعة الثامنة والنصف صباحًا وَصلَ مُترجم الوالي إلى القُنصلية العامة بعربةِ الحُكومة، وفيها انتقل ثاير ونائب القُنصل چونسون إلى قَصرِ رَأس التين، وعند دُخولهما فِناء القَصر وقفَ بعضُ الجنودِ في صفٍ واحدٍ على اليَمين، وحَيَتهما فِرقةٌ مُوسيقية عَسكرية، ثُمَّ صَعِدا سُلمَ القَصرِ، ومَرَّا بين الضُباط والخَدم الواقفين بنظامٍ على الجانبين، فاستقبلهما وزير الخارجية المِصرية مُرَّحبًا وقدمَهما إلى الوالي، الذي تَقدم إلى مُنتصفِ حُجرةِ الاستقبال الواسعة"، وعندئذٍ أَلقى ثاير كَلِمَة قال فيها[3] " إنه لشرفٌ لي أن أُقدّم خِطاب اعتمادي من رئيس الجُمهورية الذي يُعلن فيه تَعييني قُنصلاً عامًا للولايات المُتحدة في مِصرَ ومُلحقاتها، وقد طَلَب مني

---

(1) وليام سيدني ثاير: من مَواليد 1830، تَخرج في جامعة هارفارد 1850، وفي 1852 اِلتحق بوظيفة في جَريدة نيويورك إيفينينج بوست New York Evening Post، وفي 1855 رَافق العَقيد هنري لورانس Henry Lawrence Colonel في رِحلته إلى نيكاراجوا، وبعد عَودته شَغل مَنصب رَئيس تَحرير الجَريدة حتى إستقال في أبريل 1861، انظر: http://socialarchive.iath.virginia.edu

(2) جَرت العادة أنه إذا أراد أيًا من المَندوبين السِياسيين مُقابلة الوالي بسرعة، يذهبون لمُقابلته في أي =

= مكان يَتواجد فيه في مِصرَ، بدلاً من أنْ يَجيء هو لمُقابلتهم.

(3)A part from his word, "Your Highness: I have the honor to present to your highness a letter of credence from the President of the United States, announcing that I have been duly appointed to be the consul general of the United States for Egypt and its dependencies".

Instructions and dispatches, Alexandria, *from* ***Thayer to Seward***, No. 3, June., 29, 1861, p.421.

الرئيس التأكيد لكم صاحب السُمو على صَداقته القلبية ورِضاه عنِ استمرارِ تِلكَ العِلاقات الوُدية، القائمة بين الحُكومة المِصرية والحُكومة الأمريكية من مُدةٍ طويلة، وأنَّه في أثناء إقامَتي الرَسمية بمِصرَ سَوفَ استخدم كل الطُرق الشريفة لحمايةِ مَصالح مُواطني الولايات المُتحدة، وتَشجيع حُسنِ التَفاهم بينهم وبين المِصريينَ". وبعد تَقديمِه لخطابِ إعتماده أجابه سَعيد باللُغة الفَرنسية على كَلِمته، بأنه سُرَّ كثيرًا بما قاله ثاير، وأنه يُرحب به في مِصرَ، ويأمل أنْ تكونَ عِلاقاته مع الولايات المُتحدة سارة كما كانت من قبلُ[1].

هذا وبعد وُصول ثاير إلى مِصرَ بنحوِ شَهرٍ، ظَهرت على السَطحِ مُشكلة فارس مَنصور[2] في أسيوط، تَدَّخل ثاير بعد أنْ أرسلَ مَنصور خِطابًا[3] لجميعِ البَعثاتِ الأمريكية في كلٍ من القاهرة والإسكندرية، وضَغط على الحكومة المِصرية حتى أجابت طَلَباته – رُغم أنَّ فارس لم يَكُنْ من الرَعايا الأمريكيين – ولأنَّ ثاير قامَ بإشراك الوالي في المُشكلة، أرسلَ أبراهام لنكولن[4]برقية إلى الوالي سَعيد باشا يَشكرهُ فيها على حُسنِ تَصرفه، وتَدخله السَريع لحلِ الأزمة، وهذا يَدل على مَدى اهتمام الولايات المُتحدة بكافةِ الرَعايا المَسيحيين المَوجودين في الأقاليمِ ذاتِ الصِلة مَعها سِياسيًا، حتى وإنْ لمْ يَكن هؤلاء الرَعايا يَتمتعون بالحِماية الأمريكية.

تَفاصيل المُشكلة تَعود إلى "انظر مُلحق رقم (1)"، قدَّم أحدُ المصريينَ إلى مُدير أسيوط شَكوى بأنَّ زَوجته كانت مَسيحية، وأَسلمت مُنذُ خَمس سنين وتَزوجت مِنه فأنجبت له طِفلة عُمرها أربع سنوات، وأنَّ فارس مَنصور وهو مَسيحي مُقيم في أسيوط أخرجها من دِينها وذَهب بها إلى مَنزلِ المُطران، فأمر المدير بإرسالِ المَرأة وابنتها وفارس ومُقدِّم الشَكوى إلى المَحكمة لنظرِ الدَعوى، وفي 25 يوليو 1861 شَرحَ الزَوج دَعواه في المَحكمة، فأضاف على ما ذَكر أنَّ فارس إتفقَ مع الزَوجة على أنه سيُزوِّجها من

(1) *Ibid*, p. 421, 422.

(2) فارس منصور: سوري، فيزيائي ذو دِراية ومَعرفة كبيرة – على حد وصف ثاير – تَمَّ تَوظيفه في مَكتبة البَعثة الدينية الأمريكية في أسيوط؛ من أجلِ بَيع الإنجيل، والمَطبوعات الدينية.

ffrom Thayer to Seward, Alexandria, No. 5, August., 26, 1861.

Official Correspondence, ***The Indemnity Obtained for The Maltreatment of Faris El-Hakim An Agent of The American Missionaries in Egypt***, London, 1862, p. 5.

(3) **Faris El-Hakim,** ***Osiut, to the American Missionaries in Cairo and Alexandria***, July., 27, 1861..

=

=

Ibid, p. 7.

(4) ***from The President to the Viceroy***, Washington, October., 9, 1861.

Ibid, p. 12.

رَجُلٍ آخر، وأنه أَبقاها في مَنزلِه ثَلاثة أيام.

وبعد أنْ شَرحَ الزَوج دَعواه طَلب من المَحكمة حُقوقهُ تَبعًا للشَريعة الإسْلامية، وعِندَ سُؤالِ المَرأة عَمَّا ذَكرهُ الزَوج، صَدَّقت عليه، واعترفت بأنّها تَركت الإسلام وعادت إلى دينها الأصلي، فعرضت المَحكمة عليها الإسلام فقبِلته، ولكنها عادت توًّا إلى المَسيحية، فعَرضت المَحكمة عليها الإسلام مَرةً ثانية، ولكنها لم تَقبل واستمرت في الرَفض، وعِندئذٍ قال فارس أنَّهُ وَكيلها، وإنه سيُزوّجها مِمَّنْ يُريد تَبعًا للشريعة المَسيحية، وحَدثت بَينَهُ وبين القاضي مُشادة كَلامية أَهانَ فيها فارس الإسلام، فضَربه بعضُ الحاضرين، وأرسلهُ القاضي إلى السَجن[1].

وقد عَلِمَ المُدير بما حَدثَ وهو في أبي تِيج، كما جاءته رِسالة من الأوروبيين القاطنين في أَسيوط يُخبرونه فيها بما حَدثَ من شَغبٍ وفَزع؛ بسببِ إهانة المُسلمين للمَسيحيين نَتيجة لما حَدثَ لفارس في المَحكمة، ويَطلبون منه حِمايتهم، كذلك وَصلت إليه رِسالة من القاضي بما قاله فارس وعَمله، وكيف أنَّه أَهانَ الإسلام، وعندما عَلِمَ المُدير بكُلِ هذا أمرَ بإطلاقِ سَراحِ فارس ليلاً، ثُمَّ حَضرَ إلى أسيوط، واستدعى هيئة المَحكمة والذين لهم عِلاقة بالمَوضوع، وأَخذَ في التَحقيق، بَعدها لامَ هيئة المَحكمة على ما حَدث، و وَبَّخَ من اشترك من المُسلمين في الحادثة، وأَرسلَ مُناديًا يُعلن في المَدينة عَدمِ إحداثِ إهاناتِ أُخرى، ويُنذر من يُخالف هذا الأمر بإرسالهِ إلى اليِمان، كما أَمرَ بتَوقيع الكَشفِ الطِبي على فارس، وطَلب مِنهُ بيانًا بما حَدث له وسَببه ومن قاموا به؛ ليتَّخذَ العَدلُ مَجراه، وفعلاً أرسلَ له فارس البَيان المَطلوب[2].

بعدَ وُصولِ الرِسالة إلى ثاير، كَتبَ إلى ذو الفقار باشا وَزير الخارجية المِصرية، يَطلب منه إطلاق سَراح فارس في الحال، وبَحْث قَضيته، وتَقديم التَرضية المُناسبة لِما حَدث لَهُ، فاستفسرَ الوَزير عن الحَقيقة من مُديرِ أسيوط، الذي أَجابَ بأنَّه هو والمَندوب القُنصلي في أسيوط ليس لديهما أيَّ عِلمِ بأنَّ فارس يَتمتع بالحِماية الأمريكية، عندها أَخبرَ الوَزير القُنصل العام بِتلكَ الحَقيقة، بعد ذلك وَصلت رِسالة من المَندوب القُنصلي في أسيوط (واصف الخياط) إلى ثاير يسأل فيها عن أَحقية فارس مَنصور للحِماية الأمريكية، فأمره القُنصل العام بمَنحهِ كلَّ المُساعدات

(1)*The Cadi's Statement to The Moudir [Governor]*, 17 Muharram, 1278 (July., 23, 1861).

Ibid, p. 10, 11.

(2)The Moudir's reply to The Cadi of Osuit, The Sheikh Zeyn Ed Den, Associate Cadi Sheikh Mohammed Kera'a, Chief Secretary of The Court of Justice, and Sheikh Abdallah Ali Effendi, Mufti.

Ibid, p. 11, 12.

الرَسمية التي يَحتاج إليها في ظَرفه هذا - رُغمَ اعتراف ثاير نَفسهُ بأنَّه لم يَكنْ تَحتَ الحِماية الأمريكية - ثم قابلَ القُنصل العام وَزير الخارجية المِصرية بصُحبة روبرت ولكنسون[1] Robert Wilkinson، نائبه في القاهرة، ولانسينج Lansing عُضو البَعثة الدينية في أسيوط، وشَرح له المَسألة، وطَلب من الحُكومة باخرة تَنقله هو أو مَندوبه إلى أسيوط؛ لإجراءِ بَحثٍ مُحايدٍ تَمهيدًا لمُعاقبةِ المُعتدين.

فأجاب الوزير بأنه سيَعرض طَلب الباخرة على الوالي، أمَّا عن طَلبِ مُعاقبةِ من اعتدوا على فارس فلا يُمكنه أنْ يقولَ ذلك لأنه لم يَتحقق من أنَّه تَحتَ الحِماية الأمريكية، كما لم يُقدِّم القُنصل العام مُذكرة بحمايته كالمُعتاد للحكومة المصرية، فأجابه ثاير بأنَّه ليسَ من المُهم إنْ كان فارس تَحتَ الحِماية الأمريكية أم لا؛ لأنَّ فارس مندوب وممثل لشخصين أمريكيين يقومان بعملٍ قانوني في بَعثةٍ دينية، إذن فالاعتداء عليه اعتداء عليهما، ولذلك فإنه يطلب تَرضية سريعة، وهو يرى أنَّ الموضوع لا يمكن حَلَّه بالطُرق الدبلوماسية، بل بمبادئ العَدلِ والذوقِ السليم، وعندها أَكدَّ له الوَزير بأنَّ المَوضوع سيُحل وِديًا.

وجدَ ثاير أنَّ هذه المُناقشات لا تؤدي إلى حَلٍ سريع، فقررَ مُقابلة الوالي مُباشرةً، وفي أثناءِ المُقابلة شَرحَ له كلَّ أبعادِ المُشكلة، وكان ثاير من الفِطنة حين جَعل حَلَّ المسألةِ برُمَتِّها في يدِ سَعيد، وأنَّ ملايين الناس في العالم يَنتظرون ما سيَفعله لحلِ هذه المُشكلة، وأنهم سيَعتبرون ما حدثَ بِمَثابةِ اختبارٍ لِرُقيْ الحُكومة العادلة والحُرية الدينية في مِصرَ، فقال له الوالي أنَّه رُبما تكون هناك بَعضُ المُبالغة فيما حَدثَ في أسيوط، لكنْ كان ثاير من الحَزمِ عندما أجابه بأنَّ تَقريرَ المُدير لا تُوجد به أي مُبالغة، وأنه يُريد أنْ يَبني القَضية على هذا التقرير، فأخبره الوالي بأنه سيُقدِّم له التَرضية الكافية، وأنَّ باخرةً ستُوضع تحتَ تَصَرُفِه في مُدة 48 ساعة، لتَنقله هو أو مَندوبه إلى أسيوط، فتَشبث ثاير بمَوقفه من أنَّ التأخير في الرَدعِ خَطرًا، وأنَّ تقريرَ المُدير كافيًا ولا يُريد أنْ يَبحث عن العَدالة؛ لأنها واضحة ويجب تطبيقها في الحال، فوافق الوالي وأخذ من لانسينج رسالة فارس ورسالة القاضي، وتَقرير المُدير و وَعد ببَحثِ هذه الوَثائق.

بعد أسبوعٍ (15 أغسطس)، أرسلَ ثاير ولكنسون إلى الوالي؛ لمَعرفة ما تمَّ في المَسألة، وإبلاغه برغباته، وأثناء المُقابلة قال

---

(55) روبرت ولكنسون: شرقي من رعايا بريطانيا، مُقيم في مصر لمدة طويلة، عيّنه ثاير نائبًا للقنصل، ثم أقاله في نوفمبر 1863؛ لميله إلى حركة الولايات الجنوبية في أثناء الحرب الأهلية الأمريكية، وعَيّن مكانه أحد الموالين للحكومة، انظر:
أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 150.

الوالي أنه عَزل القاضي وزَميله، فأخبره ولكنسون أنّ العَزل لا يَكفي وأنّ ثاير يُريد سَجن القاضي والمُفتي، وجميع من ذُكرت أَسماؤهم في رِسالةِ القاضي للمدير، وأنه يَطلب غرامة من أموالهم عشرة آلاف دولارًا كتَعويضِ لفارس عَمَّا أَصابهُ، لكنّ هذا العقاب لم يُعجب الوالي ووصفه "بالشديد جدًا"، وبعد ستة أيام ذهب نوبار باشا - كان وَقتها أحد كبار مُوظفي الحُكومة المِصرية - إلى ثاير، وأخبره بنية الباشا في عدم مُعاقبة بقية المعتدين، وباكتفائه بمُعاقبة الموظفين فقط، ومع تصميم ثاير بمُعاقبة الجميع بالسجن فضلاً عن فَرضِ الغرامة عليهم، أخبره نوبار في اليوم التالي أنّ الوالي قد أخذَ باقتراحاته، وسيقوم بسجنِ الثلاثة عشرَ رجلاً، ويَفرض عليهم غرامة، لكنها لن تكون بالرقم الذي طلبهُ ثاير؛ لعدم قدرتهم على دفعِ أكثرَ من ثلاثةِ آلافِ دولارًا، كما أنّ سَجنهم لمُدةِ شَهرِ يُعتبر كافيًا، لكن تَشدَّدَ ثاير في مُدة السجن حين طلبَ أنْ تكونَ عامًا كاملاً، مع مُوافقته على تَخفيض الغَرامة لخمسةِ آلافِ من الدولارات[1]، وفي غُضونِ ثَلاثِ ساعاتِ، وَصلت إلى القُنصل العام رسالة تُفيد بأنّ الوالي أَمرَ بسَجن الثلاثة عشر رَجُلاً الذين ذَكر القُنصل العام أسماءهم من قَبل، وفَرضَ غرامة عليهم مِقدارها خَمسة آلاف دولار، وأنّ الحكومة ستَدفعها في الحال نَظيرِ تَحصيلها منهم فيما بعد؛ حتى لا تَتأخر عن دَفعِ التَعويض إلى فارس، وبالفعل دَفعت الحُكومة ما مِقدارهُ مائة ألفَ قرشٍ[2] للقُنصلية العامة في الإسكندرية[3]، هذا ما تمَّ في مسألة فارس أمَّا المَرأة التي كانت سَببًا في كل ذلك، فقد أَكدت مرةً أخرى خُروجها من الإسلام أمام مُدير أسيوط، فوَضعها المُدير تَحتَ إشرافِ المُطران القِبطي، وسَمحَ لها باتِّباع دِينها[4].

الجَدير بالذكر، أنّ الفَترة التي قَضاها ثاير في مِصرَ(1861 - 1864)، شَهدت الكثير من الأحداث على الساحة المِصرية والأمريكية، مثل تَولية الخديوِ إسماعيل الحُكم 1863، وقد عَرض في رسالةِ لوَزير خارجيته سِيوارد مُميزات إسماعيل باشا الإدارية - قبل تَوليته - كما قدَّم تعريفًا كاملاً وَافيًا عن الوالي مُحمد

---

(1) *From Thayer to Seward*, ***op. cit***, August., 26, 1861.

Ibid, p. 4 – 6.

(2) ذكر الدكتور أحمد الحتة أن المبلغ المدفوع كتعويض من الحكومة المصرية مليون قرش في حين أنه في الرسالة الموثقة من قبل ثاير لمندوبي البعثات الأمريكية في مصر يُثبت أنه مائة ألف قرش فقط، انظر:

أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 154.

(3) ***From Thayer to The American Missionaries in Egypt***, Alexandria, September., 27, 1861.

Ibid, p. 13

(4) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 154.

سَعيد باشا منذ وُلادته وحتى تَوليته الحُكم، وكَرمِهِ البالغ مع البَعثة الأمريكية في مِصرَ وإهدائه مَبالغ مَالية لها؛ من أجلِ تَكملة مَبنى المَدرسة الأمريكية[1]، والأعمال التي كانت تَتم على قَدمٍ وسَاق في مَشروعِ حَفرِ قناة السُويس - وفي هذه المَسألة تَحديدًا قام ثاير بإرسالِ العَديدِ منَ الرسائل[2] إلى وزير خارجيته يَشرحُ فيها بأدقِ التَفاصيل ما يَجري في هذا المَشروع أولاً بأول، أيضًا الحَرب الأهلية الأمريكية(1861 - 1865) وتأثيرها المُباشر على زِراعة القُطن في مِصرَ وارتفاع أسعارهِ، واهتمام الولايات المُتحدة بشكلٍ خاص بجَودة وسِعر القُطن المِصري[3]، وبتَصديره للخارج وقدَّم بياناتٍ دَقيقة مُرفقة بجداول تَوضيحية عن مُتوسط سِعره في سُوق الإسكندرية[4] (سأذكرها عند الحديث عن القُطن في الفصل الثالث)، وفي 10 أبريل 1864 تُوفّي ثاير في الإسكندرية، ودُفن هناك، وقبل وَفاته طَلب من فرانسيس دَانيس Francis Dainese، إدارة القُنصلية العامة في أثناء رِحلة كان يَنوي القيام بها؛ من أجلِ صِحّتهِ، فلمّا قَرُبت مُنيته طَلب منه الاستمرار في إدارة القُنصلية ووافق دَانيس حتى مَجيء القنصل الجديد[5].

مشكلة تُوماس كِنِدينكو

"انظر مُلحق رقم (2)"

في أثناءِ قيامِ دانيس بعمله القُنصلي، قامَ نِزاعٌ بينه وبين الحُكومة المِصرية انتهى بقْطع العلاقات الدبلوماسية، وتَنكيس العَلمُ الأمريكي من على القُنصلية، حَدثَ ذلك عندما ذَهبَ تُوماس كِنِدينكو في 1862 Thomas Kindineco - يُوناني تَحتَ الحمايةِ النِمساوية، يَعيش في الإسكندرية - إلى الولايات المُتحدة وأعلنَ نِيتهُ في أنْ يُصبح مُواطنًا أمريكيًا، ولكنه رَجعَ بعد ذلك بمُدة

(1)***From Thayer to Seward*, Alexandria**, No. 28, January., 27, 1863, p. 1200, 1201.

(2)***From Thayer to Seward*, Alexandria**, No. 33, April., 31, 1863, p. 1207, 1208.

***From Thayer to Seward*, Alexandria**, No. 34, May., 8, 1863, p. 1209, 1210, with,

Note upon the Contignet of Laborers on the Works of the Suez Canal, Cairo, April., 14, 1863, p. 1210 – 1212..

(3)***From Seward to Thayer***, Washington, NO. 17½ , December., 15, 1862, p. 1199..

(4)***From Thayer to Seward***, Alexandria, No. 23, November., 5, 1862, p. 1193 .

(5)***From Thayer to Dainese***, Alexandria, No. 6, September., 4, 1863, p. 4, ***The History of Mr. Seward's Pet in Egypt: His Acts Denounced, and His Usurpations Condemned by the Courts Washington, D.C***.: n.p. 1866, vii. see also:

-From Thayer to The Egyptian Government, Alexandria, No. 1, September., 5, 1863, ***Ibid***, p. 1.

-From Thayer to Seward, Alexandria, No. 38, September., 5, 1863, ***Ibid***, p. 3.

قَصيرة ومَعه جواز سَفر كمُواطن أمريكي، غير أنه تَبين للقُنصل العام ثاير من صُورِ الإيمان التي حَلفها توماس في ولاية نيويورك 1862، أنه أعلنَ وقتها أنه من رعايا النمسا، وعندئذ قال توماس أنَّ جواز سفره خطأ، وأنكرَ حُصوله عليه عن طَريقِ الغِش، وبعد ذلك عاشَ في الإسكندرية دون أنْ يُتمِّمَ إجراءاتُ حُصولهِ على الجِنسيةِ الأمريكية[1]،بعد ذلكَ اشترى توماس مِضخة وأرادَ تَجربتها، فأقامها في قِطعةِ أرضِ فَضاءٍ له على جانبِ شارع من شوارعِ الإسكندرية الرئيسة، وجعلها تَأخذ المياه من قَناةٍ عامة تَجري خَلفها، وعندما وَجد البوليس أنَّ المِضخة تأخذ المياه من القَناة، أرسلَ مُذكرة إلى القُنصلية العامة الأمريكية في 13 يوليو 1864[2]، يقولُ فيها: إنَّ توماس كِندينكو قد أقامَ آلة بُخارية على قَناةٍ عامة مِمَّا أدَّى إلى تَخريبها، فالرجاء إيقافِ العمل، وإعادة المَكان إلى حالته الأولى، إذْ أنَّ مثل ذلكَ العمل لا يَحدث إلا بتَصريحِ من الحُكومة، فأوقفَ فرانسيس دانيس - القائم بأعمالِ القُنصلية بعد وفاة ثاير- العمل، ولكنه عَلم بعد ذلك أنَّ المِضخة ليست بُخارية، بل تُدار بقوةِ الحِصان، فصَرَّح لكِنديكو باستئنافِ العمل، وطَلبَ من الحُكومة تَوبيخ مُهندسيها الذين قالوا عن المِضخة التي تُدار بقوة الحِصان أنها آلة بُخارية، وبناء عليه استؤنف العمل في 14 يوليو[3]، ولما رأى البوليس أنَّ القناة فَرغت من المِياه مرة أخرى، أرسل مُذكرة إلى القُنصلية العامة الأمريكية يقولُ فيها[4]"إنَّ إقامة أى آلة مُتحركة لا يكونُ إلا بتصريحِ من الحُكومة، وخاصةً إذا اتَصلت بالقنواتِ العامة، ويَطلب إصدارُ الأمرِ مَرةً أُخرى إلى كِندينكو بإيقافِ العمل، ولأنَّ المُذكرة لم تَصل القُنصلية إلا السادسة مَساء - أى بعدَ انتهاءِ ساعات العمل - وكانت باللغةِ العَربية أى تَقتضي وُجود مُترجم، لذا باشرَ العُمَّالُ العَملَ في القناةِ في الصباحِ الباكر، فما كان من البوليس إلا أنْ طَردهم، واستولى على المَكانِ، وعامل تُوماس كِندينكو بالشدةِ عندما وَصلَ بعد ساعتينِ، فكتبَ دانيس لوزير خارجيته

---

(1)***From Dainese to Cherif Pasha***, Alexandria, No. 26, January., 20, 1864, ***Ibid***, p. 25.

(2) ***From Police Department to Dainese***, Alexandria,Translated Copy, No. 11, 123, 8 Safer, 1281 Hegria(July., 13, 1864), No. 44, ***Ibid***, p. 53..

(3) ***From Dainese to Khourshoud Pasha***, Alexandria, No. 45, July., 14, 1864, ***Ibid***, p. 53, 54.

(4) ***From Khourshoud Pasha to Dainese***, Police Department, Alexandria, Translated Copy, No. 72, 162, 9 Safer, 1281 Hegria(July., 14, 1864), No. 46, ***Ibid***, p. 54, 55.

رسالة[1] يقول فيها إنّ ما حدثَ يُعد استيلاءا على مَسكنٍ أمريكي، ويَطلب فيها مُعاقبة المُعتدين، فردَّ عليه شريف باشا بعدها بيومين[2]أنه طَلب إيضاحاتٍ من البوليس، وعند وُصولها سيَعمل ما يَتطلبهُ العَدل، ولكن دَانيس رَفضَ أى تأخير وأرسلَ في 18 يوليو[3] رسالة إلى شريف باشا يقول فيها أنه إذا لم تُقدَّم التَرضية حتى ظُهْر 20 يوليو، فإنه سيُنكّس العَلمَ الأمريكي ويَقطع العلاقات مع الحُكومة المِصرية، ووافقه على هذه الفِكرة كلاً من قَناصل دولة فرنسا، وإنجلترا، وإيطاليا، وفي نَفسِ الوَقت أَرسلَ نَفسْ الرسالة إلى إسماعيل باشا[4] يُخبره فيها بقراره.

بَعثَ وَزير الخارجية المِصرية في 19 يوليو[5] رِسالة إلى القُنصلية العامة، يُبدي فيها أَسفهُ على مثلِ هذا القَرار الشَديد جدًا، ويؤكد رَغبة الحُكومة المِصرية في بَقاءِ العلاقاتِ الودية بين البلدين، وأنَّه يَجب التَمَهُل في المَسألة؛ لأنَّ مُذكرة البوليس مُتعارضة مع أقوال كِندينكو، ويُؤكد على أنّ الحُكومة لا تَرفض العَدالة لكن لا تَستطيع إدانة أحد دُون تَحقيق، كما رَدَّ عليه الوالي بأنّ المُدة قَصيرة وغيرُ كافيةٍ للاهتمامِ بالمَوضوع، خاصةً وأنَّه كان في ذلك الوقت بَعيدًا عن الإسكندرية، وبناء على ذلك أنزلَ دانيس العَلمَ الأمريكي في 20 يوليو، وقَطع العِلاقات الدبلوماسية مع الحُكومة المِصرية، مع أنّ التَعليمات كانت تَنُصّ على عَدمِ إنزالِ العَلمَ مَهما كانت الظُروف إلا بتصريح من وَزارة الخارجية، وذَهبَ دَانيس لأبعدِ من ذلك حين طَلبَ مُساعدة قائد إحدى السُفن الحَربية الأمريكية في البَحرِ المُتوسط، وطَلبَ الحُضور منه؛ لِيُساعده في الحُصولِ على التَرضية المُناسبة من الحُكومة المِصرية.

وعند عَودة إسماعيل إلى الإسكندرية، طَلبَ من تاستو Tastu قُنصل فَرنسا أنْ يَبذُلَ مَساعيه الحَميدة لحل النِزاع، فاقترحَ الوالي أنْ يَرفعَ دانيسُ العلمَ الأمريكي وتُحييه مَدفعية الحُكومة المِصرية بإطلاقِ 21 مَدفعًا، وبعد ذلك تَفحص الشَكوى، وتُقدّم التَرضية المَطلوبة، فرَفض دَانيس ذلك الاقتراح وأضافَ أنّ الحُكومة المِصرية لم تَرُد على اِحتجاجِ القُنصليةِ العامة على عَدمِ تَأدية وُزرائها

---

(1)***From Dainese to Cherif Pasha***, Alexandria, No. 47, July., 15, 1864, ***Ibid***, p. 55 .

(2) ***From Cherif Pasha to Dainese***, Alexandria, Translated Copy, No. 569, July., 16, 1864, No. 48, ***Ibid***, p. 56.

(3)***From Dainese to Cherif Pasha***, Alexandria, No. 49, July., 18, 1864, ***Ibid***, p. 56, 57.

(4) ***From Dainese to The Viceroy***, Alexandria, No. 50, July., 18, 1864, ***Ibid***, p. 57.

(5) ***From Cherif Pasha to Dainese***, Alexandria, No. 51, July., 19, 1864, ***Ibid***, p. 57, 58.

الواجب نَحو ثاير عند وَفاته، كما ذَكرَ أنّ الوُزراء أَهملوا حُقوق القُنصل العام الأمريكي في العَشرةِ شهورِ الماضية، وفي اليومِ التالي أَخبرَ تاستو دَانيس بأنّ إسماعيل وَعدَ بحَلّ جَميع المَسائل المُعلّقة سابقًا، في مُقابلِ التَنازل عن الحُصولِ على الترضيةِ قبل رَفعِ العَلمِ الأمريكي، مع التأكيدِ على أنّ هذه التَرضية ستُقدّم بعد رَفعِ العلم، لكن صَمّمَ دَانيس على مَوقفهِ منَ الحُصولِ على التَرضيةِ قبلَ رفعِ العلمِ، وبرغم بذل تاستو مَساعيه الحميدة لحل المشكلة وتجهيزه لمشروعٍ يمكن معه حلّ المشكلة، إلا أنّ المُفاوضات إنقطعت فَجأة؛ بعد أنْ أَرسلَ وَزير خارجية الدولة العُثمانية رِسالة إلى إسماعيل بِناء على طَلبِ القائم بالأعمالِ الأمريكي في استانبول، يَطلب فيها عَدم حَل النِزاع القائم بين الحُكومة المِصرية والقُنصلية العامة مع دَانيس؛ لأنه لا يُمثّل الولايات المُتحدة، إذ أنَّه غيرُ حاصلٍ على بَراءةٍ من السُلطان[1].

تَشارلز هِيل (1864 – 1870)

في 17 أغسطس 1864، وَصل تشارلز هيل[2] Charles Hale القُنصل العام الجَديد إلى الإسكندرية، فوجدَ العِلاقات بين القُنصلية العامة والحُكومة المِصرية مَقطوعة[3]، وأوضحَ لشريف باشا وَزير الخارجية المِصري أنَّه سيَعمل على إزالة أي سُوء تَفاهم حَدثَ مُنذُ وَفاة ثاير؛ لأنّ هذا واجبه[4]، وأنّه ليس لديه أَدنى شَك في مُساعدة الحُكومة المِصرية وتَحقيقها للعدالة[5]، فردّ عليه شريف باشا بأنه لمْ يَجد

---

(1) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 157، 158.

(2) تشارلز هيل: من مَواليد 1831، صَحفي من بوسطن وسِياسي، تَخرج من هارفارد 1850، وفي 1852 أَنشأ مَجلّة بوسطن الأدبية، وعند تَعيينه كقُنصلٍ عام في مِصرَ كان له نشاطًا كبيرًا في تَطويرِ نِظام مَجلس =

= النُواب المِصري، تُوفّي 1882، انظر:

www.americanantiquarian.org

(3) بسبب مشكلة كِنديكو التي حَدثت في عَهدِ سَلفه.

(4) قام هيل بمُصادرة بعض أملاك دانيس كضمانٍ للدَعوى القَضائية المَرفوعة ضِده، من شَرِكة R. H. Allen، والتي طَالبته فيها بمبلغ وقدره 1085.18 جنيهًا، بخُصوصِ تِجارةِ أسستها الشَرِكة في مِصرَ، مما خَلق عَداءًا كبيرًا بينهما، وحاول دَانيس رَفعُ شَكواه إلى سِيوارد إلا أنّ ذلك لم يُجدي نفعًا، فتَوجه إلى مَجلس النُواب والشِيوخ، ونَشرَ قَضيته على نِطاقٍ أوسع لدى الرأي العام الأمريكي، انظر:

-Act from Charles Hale, Alexandria, No. 69, November., 23, 1864, The History of Mr. Seward's Pet, *op. cit*, p. 86.

-Opinion of the Justices of the Supreme Court of the District of Columbia, Washington, No. 70, January., 4, 1866, *Ibid*, p. 86.

-Richard H. Allen and A. B. Allen vs. F. Dainese, Alexandria, No. 71, *Ibid*, p. 87.

-In the Matter of R. H. Allen and A. B. Allen vs. F. Dainese, April., 16, 1866, *Ibid*, p. 88..

(5)Circular to the Consuls General of Foreign Powers Residing in Egypt, Cairo, November., 5, 1864, *Ibid*, p. 71.

أي صُعوبة في التَعامل مع القُنصل السابق ثاير[1]، وبالتالي فهو مُتأكد من أنَّ العِلاقات مع خَلَفهِ ستَكون سَعيدة أيضًا، وكذلك أرسل إسماعيل رِسالة تِلغرافية إلى تَشارلز هيل يُرحب فيها بقُدومه، ثم حَضرَ إلى الإسكندرية واستقبله بصِفَةِ غير رَسمية، وأكد لهُ في المُقابلة رَغبته في إبقاءِ العِلاقات الوُدية مع الولايات المُتحدة[2].

وبعدَ انتهاءِ أزمة كِندينكو، أرسلَ هِيل إلى وَزير الخارجية الأمريكية شَرحًا وَافيًا عَمَّا حَدث، أرفقَ مَعهُ ادّعاءات كِندينكو بعد سَحبِ الحِماية الأمريكية عنه، وتَظلمه من عَدمِ إبقاءِ الحِماية عليه[3]، كما أَرسلَ إليه نُبذَة عن نِزاعٍ آخر اِشتكت منه الحُكومة المِصرية بِشدة كان مُلخصه كالتالي:

نَشرَ چيسيب (چوزيف) سانتي Guiseppe Santi وهو من الرَعايا الإيطاليين - من صَقلية - صَحيفة بالإسكندرية، أخذ يَهجو فيها والي مِصرَ ومَلِك إيطاليا، فتمَّ تَوقيف الصَحيفة، وأُقيمت ضِده دَعاوى في القُنصلية الإيطالية، ولكنه اِختفى في 21 مارس 1864، وحَصل بِطَريقةِ ما على جَوازِ سَفرٍ من السِفارة الأمريكية في بِرن بسويسرا، بصِفَته مُسافرًا إلى الولايات المُتحدة، وفي 15 يونيو 1864 وَصل إلى بُوسطن، فمَكث فيها سَبعة أيام، ثم عاد إلى الإسكندرية في 15 يوليو 1864، وفي أثناءِ وُجودهِ في بُوسطن أَعلنَ نِيته في أنْ يَصير مُواطنًا أمريكيًا، وحَلفَ يَمينًا أنه مُقيم في وِلاية نيويورك، وأنه يَنوي الإقامة دائمًا في الوِلايات المُتحدة، وعلى الرَغمِ من ذلكَ اليَمين فقد رَجع إلى زَوجته وأُسرته التي لمْ يَتغير مَحلُ إقامتِها بالإسكندرية، واستأنفَ نَشر صَحيفة أخرى اِشتراها من صاحبها السابق وهو من الرَعايا الإنجليز، وجَدَّدَ فيها مُعارضتهِ للحكومة المصرية، وذلك بمُهاجمة الوُزراء بالإسم، وحتى الوالي نَفسهُ بعِباراتٍ مُهينة، وفي كلِّ هذا ادَّعى حِماية القُنصلية الأمريكية، غيرَ أنَّ تَشارلز هِيل أَخبره بأنه بِناء على يَمينهِ المَذكورة لا يَستطيع التَمتع بالحِماية الأمريكية في مِصرَ، إلا كمُقيمٍ مُؤقتٍ أو زَائرٍ وليس بصِفةٍ دَائمة في عَملٍ ضِد قَوانين مِصرَ، فما كان من سانتي إلا أنْ وَجَّهَ للقُنصلية العامة ولهِيل هِجاؤه[4]، وعندما عَلِمَ وَزير الخارجية الأمريكية بالنِزاع بين القُنصلية العامة والحُكومة المِصرية حَول هذه المَسألة،

(1) ***From Thayer to Cherif Pasha***, Alexandria, No. 5, September., 5, 1863, ***Ibid***, p. 3.

(2) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 158، 159.

(3)Affidavit, ***From Kindineco to The President of The United State***, No. 60, August., 12, 1865, The History of Mr. Seward's Pet, ***op. cit***, p. 71, 72.

(4) وَصفه في الصَحيفة بصاحبِ الأُفقِ الضَيق، انظر:

-***Translation of extract from the Italo – Egyptian Journal "II Popalo"***, Edited by Mr. Santi, No. 66, ***Ibid***, p. 82, 83.

قَررَ الوَزير أنّ سانتي ليس مُواطنًا أمريكيًا، ولا يَحقُ له أىَّ حمايةٍ أو أىَّ تَدخلٍ من قِبلِ الحُكومةِ الأمريكية لمَصلحتهِ، وأمرَ الوَزيرُ مُنذُ ذلكَ الوَقت بألَّا يَمنح الحِماية لأى شَخصٍ ليسَ في الوَاقع مُواطنًا أمريكيًا بالمَولد أو بالتَجنس، أو لأى شَخصٍ ليس فِعلاً مُوظفًا في القُنصلية، وكذلك كَلّفَ الوَزير القُنصل العام أنْ يُؤكد لوالي مِصرَ، أنّ رئيسَ الجُمهورية يَرغب في إقامةِ أحسن العلاقات الودية مع الحُكومة المِصرية كما كانت من قبل[1].

نِظام الحِماية القُنصلية

شَهدت مِصرَ من مُنتصفِ القَرن التاسع عشر تَقريبًا على نَحوٍ فَعَّالٍ مَنح امتيازاتٍ مَلموسة لمُعظم الأجانب المُقيمين في مِصرَ، وهُمْ في ذلك قد تَخلصوا بهذه الامتيازات من الضَرائب، وبعضُ القَوانين - التي بمُوجِب هذه الامتيازات تَحصَّنوا منها - ولم يَستطعْ القَضاء المِصري تَنفيذها عليهم؛ لأنهم تَمَّ مَنحهم صَلاحيات القَناصل على أرضِ مِصرَ من بَوابة الوَكيل القُنصلي لدولةٍ مُعينة في الإسكندرية، كما كانَ لهم السُلطة في إلحاق أىّ مُواطنٍ مِصري بالحِمايةِ التي يُريدها طَالما يَعمل مَعهم، وتَنطبق عليه نَفس الامتيازات المَمنوحة لهم؛ لأنه بذلك أصبح واحدًا من رَعاياهم، وتَبريرهم في ذلك أنهم مُوكلون عن هذه البلاد من أجل مَصالحها التجارية، وفي كثيرٍ من الأحيان لم يكن مَنصب الوكيل القُنصلي من الأهمية لأىّ شَخصٍ إلا بسببِ هذه الامتيازات فقط، فعندما يَحصل عليه يُهمله ولا يُراعي القِيام بواجباته المَنوطةِ به، بل يَتركه من أجلِ أَشغاله الخاصة وتِجارته، مِثلما الحال في حالة السيد سَلفاجو Mr. Salvago الوَكيل القُنصلي للولايات المُتحدة في الإسكندرية، والذي تَقدمت القُنصلية العامة بشَكوى ضِده لوَزارة الخارجية؛ لإهماله في شُئون وَظيفته وتَركِها لمُوظفين غيرَ أَكفَاءِ للقيامِ بها[2]، هذا الأمر جَعلَ من مَنصبِ الوكالةِ القُنصلية أمرٌ مَشكوكٌ فيه، لِدَرجة أنّ في دُمياط تَسابقت عائلتين للحُصولِ عليه في مُقابلِ دَفع 1000 دولار رِشوة نَظير الاستيلاء عليه، كما ذَكر نائب القُنصل الأمريكي لوَزارة خارجيته[3]، ومِثال على ذلك، فقد سَعى تُجار القُطن وأصحاب الأراضي المَعروفين في مُدنهم والنُجوع والمَراكز القَروية المُختلفة إلى هذه المَناصب نَذكر مِنهم حالة عائلة خيَّاط، التي كان كَبيرُها واصف خيَّاط وَكيلا قُنصليًا للولايات المُتحدة في أَسيوط، وابنه الوكيل القُنصلي لألمانيا في نَفسِ المَدينة، بل وتُدار أعمال القُنصلتين من

(1) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 163، 164.

(2)Fahmy. Zeyad, ***Jurisdictional Borderlands: Extraterritoriality and "Legal Chameleons" in Precolonial Alexandria, 1840–1870***, Cornell University, p. 314, 315 .

(3) ***Ibid***, p. 315.

نَفسِ المَبنى، وشَقيق واصف "مِشرقي"، كان الوَكيل القُنصلي للولايات المُتحدة في جِرجا[1] - والجَدير بالذكر - أنه لم تَقتصر الحِماية على المُواطنين المِصريين فقط بل مُنحت لغير المُواطنين من جِنسياتٍ مُختلفة من اليونانيين والمَالطيين، والشَوام؛ لأنهم وَجدوا في نِظامِ الحِماية فُرصة للحُصول على الحَصانة الكافية لِعيشةٍ مُريحة في مِصرَ، ولم يَكن يُهمهم لِمن تَكن الرعاية، فبغضِ النظرِ عن قُوة الدولة، نَجد مثلاً الولايات المُتحدة رُغم أنَّها في مُنتصفِ القرن التاسع عَشر كانت تُعد قُوة صَغيرة نِسبيًا مُقارنة بإنجلترا وفرنسا والنمسا والروسيا على أرضِ مِصرَ، إلا أنَّ الإحصائيات تَذكر وجود 73 أسرة في 1867 تَحت الحِماية الأمريكية[2]، وهو رَقم أقلق الولايات المُتحدة كثيرًا، وهذه حَقيقة تَمَّ فَرضها على القُنصلية العامة بالقاهرة 1875 "تَقريبًا"، عندما وَجدت أنه لم يُوظّف بها سِوى مُواطن أمريكي واحد هو القُنصل العام وباقي مُوظفي القُنصلية من رَعايا الولايات المُتحدة، مُوزعين على النَحوِ التالي في المُدن المُختلفة[3]:

اسم الوكيل القنصلي	الجنسية	الوظيفة الرئيسية	المكتب القنصلي
قُنسطنطين سلفاجو	يوناني	تاجر قطن	الإسكندرية
دَهان دهان	سوري	تاجر قطن	طنطا
نَصرالله لوقا	مصري	مالك أرض	بني سويف
مِشرقي خياط	مصري	مالك أرض	جرجا
وِيصا بُقطر	مصري	مالك أرض	قنا
عَزّاز عبد الملاك	مصري	غير معروف	الخرطوم
علي مراد	مصري	مالك أرض	الأقصر
إبراهيم داوود	مصري	تاجر قطن	المنصورة والمنيا
واصف خيَّاط	مصري	مالك أرض	أسيوط
لورور	مصري	غير معروف	دمياط

(1)American Consuls Despatches, ***Names of Persons Employed at U. S Consulate***, September., 1st , 1870, see also,

-Fahmy. Zeyad, ***op. cit***, 316, 317.

(2) منقسمين كالآتي:

25 أسرة سورية

20 يونانية

10 مصريين

5 بولنديين ومجريين

13 من دول أخرى، انظر:

.-***Ibid***, p. 319.

(3) ***Ibid***, p. 318, see also,

- أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 207.

ومن المُلاحظ أنَّ أثرياء العُثمانيين، كانوا يُشكلون غالبية الرَّاغبين في هذه الحِماية، ودَفعوا مَبالغَ طائلةً للقَناصل الأجانب؛ لأنهم وَجدوا فيها الأمان والامتيازات الاقتصادية - الإعفاءات الضريبية - وكانت الحِماية تَنسحب في البِداية على الشَّخص فقط، ثم اتَّسَعت لتَشمل أُسرته، وتُشير تَقارير وَزارة الخارجية الأمريكية إلى أنَّ عددًا كبيرًا من القَناصل حَققوا الثَّراء من هذا الطَّريق، منهم القُنصل الفَرنسي الذي حَصل على 400.000 فرنك سَنويًا من بَيعِ الحِماية وَحدها، بينما كان دَخل القُنصل الإنجليزي 3000 جنيه إسترليني سنويًا[1].

عندما نَما إلى علم السُلطان العثماني هذا الموضوع، استاء من هذه التصرفات وطَلب من قَناصلِ الدول الأوروبية ومن بينها القنصلية الأمريكية عدم بيع الحماية للرعايا العثمانيين الذين لا يعملون لديها، وأصدرَ مرسومًا بذلك في 1842، وتم توزيعه على جميع السفارات والقُنصليات الموجودة في مُمتلكات الدولة العثمانية، وحينما ثَبُتَ استمرار هذا العمل، أَصدرَ الباب العالي في 1852 مجموعة جديدة من المراسيم؛ للحد من بيع براءات الحماية، وبالرغم من ذلك ثَبُتَ من التقارير الرسمية لوزارة الخارجية الأمريكية عدم امتناع الدول الأجنبية عن بيع الحماية، مُستغلة ضعف الدولة العثمانية، ولم يتم القضاء على موضوع بيع الحماية إلا قُبيل الحرب العالمية الأولى[2].

أمَّا عن موقف الولايات المُتحدة فقد تَميز بالحِيادية نَوعًا ما والحِرص على عدمِ إغضاب الباب العالي، ففي مُعظم الأوقات التزمت القُنصلية الأمريكية بعدم إصدار بَراءات الحِماية إلا للأشخاص العاملين بالفعل لديها، وجاء في تَقريرِ قُنصلي 1834[3] أنَّ چون جليدون القُنصل الأمريكي تَلقَّى عُروضًا بمَبالغَ مالية وَصلت إلى آلافِ الدولارات من بعضِ الأثرياء المِصريين؛ من أجل الحُصول على الحِماية القُنصلية ولكنه رَفضها[4]، وفي نَفسِ التَقرير ذُكر أنه لم يَكنْ تَحت حِماية الولايات المُتحدة 1852 سِوى خَمسين شَخصًا غير أمريكي، ارتفع عَددهم إلى مائة وتِسعٌ وسَبعون شَخصًا 1867، جميعهم من العاملين في خِدمة النَشاط القُنصلي الأمريكي، ورَغبة في تَجنب المُنازعات مع الدول، أَرسل وَزير الخارجية

(1) ناهد دسوقي: المرجع السابق، ص 179.

(2) نفسه، ص 179، 180.

(3) نفسه، ص 180.

(4) رغم أنه قد اشتكى لهودجسون من ضَعف رَاتبه الذي تُعطيه له وَزارة الخارجية الأمريكية، وأنه لا يَتناسب مع مَركزه القُنصلي ولا المَصاريف التي يَدفعها لمَهام وَظيفته - دفع 800 دولارًا من جَيبه الخاص - وطَلب رَاتبًا قَدره 1000 دولارًا حتى يستمر في وظيفته القنصلية.

الأمريكية في 14 يناير 1850، تَعليماتٍ إلى دانيال سِميث ماكولي تَنُصُّ على قِصَرْ الحِماية على الأمريكيين ومُوظفي القُنصلية العامة دونَ غيرهم، ومع ذلك فقد بَلغَ عدد من مَنحهم ماكولي الحماية من غير الأمريكيين ومُوظفي القُنصلية العامة 36 شخصًا[1].

وفي عهد ثاير كان عددهم سبعة أشخاص[2]، أمَّا تشارلز هيل، فيجب أنْ نقف عنده قليلاً في هذه المسألة، فعند وصوله إلى مصر كان هناك "مُستعمرة" أمريكية تعيش على أرضها، كما كان يكفي هذا العدد من أجل إقامة الأعياد والاحتفالات في نفس توقيتها في الولايات المتحدة[3]، ومع ذلك فعدد غير الأمريكيين والذين تَمتعوا بالحماية كان كبيرًا أيضًا – كما ذكرنا تجاوز المائة وخمسون شخصًا – وقد ذكر هيل أن هناك العديد من القوانين التي أحاطت بحقوق الأجانب في مصر، أولها الامتيازات، وبعد مشكلة كندينكو وسانتي، وتصرف هيل فيهما وسحبه الحماية الأمريكية عنهما، وتأكيده للحكومة المصرية على أن تصرف دانيس هذا يخلو تمامًا من الذوق، وأن دانيس بذلك قد وضع وزارة الخارجية الأمريكية في موقف حرج، وأظهرها بمظهر غير لائق، واستطرد بقوله، أن هناك كثير من القناصل دافعوا عن نظام الامتيازات، وغالبًا ما يحدث ذلك ضد سياسات وزارة الخارجية المباشرة، وأشارإلى أن البعض منهم اكتسب ميزة اقتصادية غير مشروعة من خلال القيام بهذا العمل، على الرغم من أن هذا سيكون من الصعب إثباته، وإلا لماذا تكبد هؤلاء القناصل الجهد والوقت من أجل استمرار هذا النظام؟!، واختتم حديثه بجملة بعثها إلى وزارة خارجيته قال فيها أنه لم يتلقَّ أى منفعة أو ميزة من نظام الحماية[4]، وعلى هذا الأساس لم يمنح هيل الحماية لأى شخص، بل سحب الحماية ممن أساء استعمالها، غير أنه وجد أربعين شخصًا لا ينطبق عليهم النص القائل بقِصر الحماية على المواطنين الأمريكيين وموظفي القنصلية – على حد قوله – مع أنهم مُثبتون في سجلات القنصلية العامة والحكومة المصرية بأنهم "تحت الحماية"، وقد أدّى بعضهم من وقتٍ لآخر خدمات للقنصلية، كما أن التهم ليست محل نزاعٍ من الحكومة المصرية أو أية حكومة أخرى، واستمرارها لا يُسبّب ارتباكًا، وليس لهم غرض ضار من تمسكهم بالحِماية الأمريكية؛ لهذا كله لم يَسحب تشارلز هيل الحماية من هؤلاء

---

(1) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 138.

(2) نفسه، ص 155.

(3) ***From Hale to Seward***, Alexandria, N. 8, November., 25, 1864, p. 313.

(4) Fahmy, Zeyad, ***op. cit***, p. 319.

الأشخاص وترك معهم شهادات الحِماية التي منحها لهم أسلافه، واكتفى بعدم تجديدها، وامتنع عن مساعدة أصحابها، إذا كان في مُساعدته هذه ضررًا لحكومة مِصر أو أي حُكومة أخرى[1].

ولأنَّ أنظمة الحُكومة المِصرية تَتطلب في كل سنة التحقق من صِحةِ السِجل المُثبت فيه أسماء الحاصلين على الحماية، وكذلك تجديد الشهادات الخاصة بهم، وهو لم يقم بذلك التجديد مدة عامين، طلب من وزارة خارجيته في 1867 تعليماتِ جديدة في هذا الشأن، واقترح إبقاء الحِماية لمن لم تُسحب منهم؛ خوفًا من أنْ تُفسّر الدول الأوروبية سَحبها بضعفِ الولايات المُتحدة الذي جَعلها لا تُحافظ على مُسئولياتها في مِصر، وقد رَدت الوَزارة عليه بأنها غير مُلزِمة في أى قُطر أَجنبي بمَنحِ الحِماية لأى شَخصٍ غير أمريكي، لكن اِضطرارهم لتَعيينِ أشخاص في الشَرقِ مِمن هُمْ على دِراية بلُغة هذه البلاد، تَجعل من تَجاوز مِثل هذه الشُروط أمرٌ ضَروري، وبسببِ بُعدِ هذه البلاد تَعامل بَعضُ القَناصل ومُوظفيهم مع مَسألة الحِماية بشكلٍ سَيئ ومُنافي لِشُروطِ وَزارة الخارجية وتَعليماتها، وعندما وَصلت التَعليمات إلى هِيل أَعلنَ للمُتمتعين بالحِماية القُنصلية بالإسكندرية من غير المُواطنين الأمريكيين أو مُوظفي القُنصلية، عن سَحبِ الحِماية مِنهُم، على حَسب تَعليمات وَزارته، غير أنَّ مُعظم من سُحبت منهم الحِماية قاموا بتَقديمِ اِلتماسات بإعادتها إليهم، فرَفعها هِيل إلى وَزارة خارجيته مع نُبذةٍ عن من سُحبت منهم الحِماية، تُبين أَسماءهم ومُواطنهم الأصلية، وتاريخ مَنحهم الحِماية، ومُلاحظاتِ عنهم، بَلغَ عَددهم سَبعةٌ وأربعون شَخصًا في القُنصلية العامة بالإسكندرية، وسِتةٌ وعِشرون شَخصًا في قُنصلية القاهرة، وقَبلها كان قد أَلغى هِيل الحِماية عن 17 شَخصًا مَنحها لهم دانيس بعد وفاة ثاير[2]، ومن قبل أنْ تَصله التَعليمات من وَزارته قام بِسَحب الحِماية عن بَعضِ الأشخاص كذلك، وبسبب مَوقفه من الحِماية، ومع رَفضِ وَزارة خارجيته الالتماسات التي تَقدم بها الأشخاص سَالفي الذِكر، اِتُهمَّ هيل بالفساد، وبأنه يَتقاضى رَاتبًا من الوالي[3]، وبأنه لا يَستحق أنْ يَكونَ أمريكيًا، ورُفعت ضَده العَديد

---

(1) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 164، 165.

(2) نفسه، ص 166، 167.

(3) ذَكرت هذا الاتهام صحيفة نيويورك هيرالد New York Herald في 29 أبريل 1869، قالت فيه: "Mr. Charles Hale, been granted a salary by the Viceroy" ولم يَقف اتهامها عند هذا الحَد بل هددته بأنه تَناسى أن الولايات المُتحدة لديها صَحافة يَقظة، وأنَّ الشعبَ الأمريكي لن يَتغاضى عن مِثلِ هذا السُلوك من قَناصلهم في الخارج، انظر: Fahmy, Zeyad, *op. cit*, p. 319.

من الدَعاوى والشَكاوى، إلا أنه لم يَعبأ بهذه العاصفة، واستمر على مَوقفه من مَسألة الحِماية، وتَبعًا لذلك لم يَبق في قُنصلية القاهرة إلا مُواطن واحد أمريكي، وشَخصان حَصلا على الجِنسية بالتَجنُس، ومُوظفو القُنصلية فقط.

هكذا حَلّت وزارة الخارجية الأمريكية مَسألة الحِماية في مِصرَ، فأصبحَ يَتمتع بها فَريقان هُما المُواطنون الأمريكيون ومُوظفو القُنصلية من غَيرِ الأمريكيين، غير أنّ المُواطنين الأمريكيين فئتان إحداهما بالمَولد والأخرى بالتَجنُس، وبذلك كان في إستطاعةِ الشَخص من الرَعايا العُثمانيين أنْ يُصبح أمريكيًا بالتَجنُس، فيَتمتع بالحِماية الأمريكية، كما فَعلَ تُوماس كِنديكو وأخيه چورچ، اللذين تَجنسا بالجِنسية الأمريكية فتَمتعا بحِماية الولايات المُتحدة في مِصرَ، غير أنَّ وَزارة الخارجية الأمريكية قَررت أنَّ تِلكَ الحِماية لا تَسري على القَضايا أو المُنازعات السابقة لتَجنسهُما بالجِنسية الأمريكية، وقد عالج قَانون الجِنسية العُثمانية الذي صَدرَ في 19 يناير 1869مثل هذه الحالة حين نَصَّ على[1]"أنه إذا حَصل أحد الرَعايا العُثمانيين على جِنسية أجنبية بإذنٍ من الحُكومة العُثمانية، فإنه يُعامل كرَعية أَجنبية، أما إذا دَخل أحد الرَعايا العُثمانيين في جِنسيةِ أُخرى بدون إذن الحُكومة العُثمانية، فإنَّ ذلك العَمل يُعتبر باطلاً، ويَستمر مُعاملة هذا الشَخص كرَعِية عُثمانية، وتَمَّ تَطبيق هذا القانون في جَميع الأقاليم العُثمانية بما فيها مِصرَ.

(1) Parolin. Gianluca P, ***Citizenship in The Arab World***, Amestrdam University Press, 2009, p. 74, 75.

مَشاكل المِصريين المَسيحيين وتَدخل هِيل لِحلها

تَدخل تَشارلز هِيل لمَصلحة بعض المِصريين المَسيحيين الذين تَحولوا عن مَذهبهم الأصلي الأرثوذكسي إلى المَذهب البروتستانتي على أَيدي أعضاء البَعثة الدينية الأمريكية وذلك في المَسائل التالية:

أولاً: مُشكلة بَشتلي[2] Bash – et - ly

"انظر مُلحق رقم (3)"

كان بَشتلي مُدرسًا في أَخميم، ولكنه طُرِد بالقُوة في مايو[3]1867 من بَطريرك الأقباط، فطَلب أعضاء البَعثة الدينية الأمريكية من تَشارلز هِيل التَدخل في المَسألة، واقترحوا عليه أنْ يَطلبَ من الحُكومة المِصرية الطَلبات الآتية[4]:

(2) ***From Hale to Seward***, Alexandria, No. 108, November., 25, 1867, p. 97, 98..

(3) ذكر الدكتور أحمد الحتة في كتابه دراسات في تاريخ مصر اللاقتصادي أنَّ الطَرد حَدثَ في شهر مارس، ص 170، وفي الرسالة الأصلية بين هِيل ووزير خارجيته حَدث الطَردُ في شهرِ مايو.

(4) ***From The American Missionaries to Hale***, =

1- السَماح لبَشتلي بالرجوع إلى مَحل إقامته في أَخميم، إلى أنْ تَثبُت عليه الجَرائم التي تَستوجب طَرده منها.

2- مُحاكمة الأشخاص الذين وَقَّعوا على الطَلب المُقدم ضد بَشتلي وعَددهم تِسعةٌ وثَمانون شَخصًا، وكذلك شَيْخي بَلدة أخميم.

3- تَشكيل لَجنة، عن طَريقِ تعيين الحُكومة المِصرية والقُنصلية الأمريكية لنِصفِ أَعضائها؛ لِدراسة المَسألة وإصدارِ الحُكم فيها، مع إِعطائها باخرة حُكومية تَستخدمها في زِيارة مِصرَ العُليا.

4- دَفعُ مَصاريفَ البَعثة الدينية الأمريكية في مِصرَ العُليا التي تَبلغ 300 جنيه إسترليني شَهريًا، إبتداء من 4 مايو 1867، إلى أنْ يَزول التَدخل في أَعمال البَعثة، وتَعود مَدارسها في مِصرَ العُليا إلى العَمل، بعد أنْ اضُطرت إلى التَوقف، وهذه الغَرامات تُجمع مِمَّن تُدينهم اللَجنة بالتَدخل في أَعمال البَعثة.

5- حَقُّ القُنصلية الأمريكية في تَعيينِ مَندوبينَ قُنصليين في المُدن المِصرية التي من المُحتمل أنْ يَزورها أمريكيون، أو التي بها مَصالح أمريكية.

غير أنَّ تَشارلز هِيل إكتفى بِعرضِ المَسألة على الحُكومة المِصرية، مُبينًا أنها تَحتاج إلى عِناية دُونَ أنْ يُقدم الطَلبات الخَمسة التي إقترحتها البَعثة الدِينية، وقد نَفى رَاغب باشا وَزير الخارجية المِصرية بِقُوة، إِشتراك الحُكومة المِصرية في ذلك العَمل؛ لأنه يَتنافى مع الحُرية الدِينية التي أَباحتها الحُكومة المِصرية، وفي نَفس الوَقت كَتب الوَزير إلى مُفتش عام الأقاليم بِجمعِ المَعلومات اللازمة عن المَسألة، ومَنعْ أى شئ يَعترض سَبيل الحُرية الدينية في مِصرَ[1]، وتَبعًا لذلك عاد بَشتلي إلى أَخميم، حيث إستمرَ يُتابع تَدريس التَعاليم البروتستنتينية دون أنْ يُعاكسه أى شَخص أو يَمنعه[2].

ثانيًا: مَسألة فام إِسطفانوس

طُرِد هو واثنين من أقاربه حوالي 29 سبتمبر 1867 من مَوطنهم قرب قوص، وتم سجنهم؛ بإيعازٍ من بطريرك الأقباط، فطلب أعضاء البعثة الدينية الأمريكية من القُنصل العام الأمريكي هيل التدخل في المسألة، فلبَّى طلبهم وأَرسل إلى ذُو الفَقار باشا وَزير الخارجية المِصرية رِسالة تَلغرافية، ثم مُذكرتين عن المَوضوع، وبناء على ما أَرسله أَطلقت السُلطات المِصرية سَراح الثلاثة أَشخاص من سَجنِ إِسنا حَوالي 26 أكتوبر 1867، ثم عادوا إلى قُوص بعد خُروجهم مُباشرة[3]، وأَكدَّ وَزير

=

Alexandria, June., 4, 1867, p. 99.

(1) ***From Ragheb Pasha to Hale***, Alexandria, June., 5, 1867, p. 99, 100.

(2) Watson. Andrew. D. D, ***American Mission in Egypt 1854 – 1896***, Pittsburg, United Presbyterian Board of Buplication, 1898, p. 231 – 237..

(3) ***From Mustafa Aga, United States Consular Agent at Lugsor to Hale*** , Lugsor, October., 29, 1867, p. 101.

الخارجية إلى هِيل تَمسك الحُكومة بسِياسة الحُرية الدِينية، وتَرحيبها بأعضاءِ البَعثة الدينية الأمريكية، وقد رَحبت وَزارة الخارجية الأمريكية بمَوقف هِيل من هذه المَسألة وعلى ما بَذلهُ من مَساعٍ حَميدة أَدَّت إلى إنتهائها دُون وُقوع أية خَسائر، ولكنه قررَ أنَّ دُستور الوِلايات المُتحدة وقَوانينها لا تُبيحَ لهِيل قبولِ مُقترحاتِ أعضاءِ البَعثةِ الدِينية في هاتين المَسألتين (بَشتلي وإسطفانوس)، أو مُطالبة الحُكومة المِصرية بمثلِ هذه الطَلبات الشَديدة[1].

ثالثًا: مَسألة الاعتداء على كَنيسة الأقباط في أَسيوط

في ليلة الجمعة 12 مارس 1869 اِجتمعَ خَمسة من المِصريين المَسيحيين الذين تَحولوا إلى البروتستينية على أيدي المُبشرين الأمريكيين في مَنزلِ حَنَّا بُقطر بأسيوط لِقراءة الإنجيل والصلاة كعادتهم، وفي أَثناءِ الاجتماع تَملَّكتهم فِكرة، وهي أنَّ وُجود الصور في كَنيسة الأقباط بأسيوطِ مُخالفُ لتَعاليمِ الربّ، وأنَّ من وَاجبهم القَضاء عليها، ولذلك قاموا بالذِهابِ إلى مَنزلِ مُجاور للكَنيسة يَملكه بروتستنتي آخر، واِنضمَّ إليهم ثَلاثة آخرون، ثم تَسلل بَعضهم إلى الكنيسة وشَرعوا في اِنتزاع وكَسر كل ما اعتقدوا أنه مُخالف لتَعاليمِ الرَب، واِشترك الجَميعُ في إتمامِ ذلكَ العَمل في أثناءِ الليل، فقامَ مُدير أَسيوط بالقَبضِ عَليهم، وسَجنهم مُدة قَصيرة، بَعدها عَقدَ صُلحًا بَينهم وبَين رُؤساء الكَنيسة القِبطية في أَسيوط في 23 مارس، وفيه قَدَّموا الاعتذار فقَبِلَهُ الآخرون وعَفوا عنهم - لكن - بَطريرك الأقباط عندما عَلِمَ بذلك، ذَهب إلى الإسكندرية وحَصلَ على أمرِ بتكوينِ لَجنة خاصة لدِراسةِ المَسألة، فذَهبت اللَجنة إلى أَسيوط حيثْ مَكثتْ من 9 أبريل إلى 17 أبريل في دِراسة المَسألة، ثم قَدَّمت تَقريرًا عَنها، وبِناء على ذلكَ التَقرير حُكِمَ على المُخالفين وعَددهم ثَمانية بإصلاحِ الضَررالذي حَدثَ في الكَنيسة، وسَجنهم لمُدةِ تَتراوح بينَ سِتِ سَنواتِ وسَنةٍ وَاحدة لكلِ مِنهُم يَقضونها في الأشغالِ الشاقة في مِصرَ العُليا، ولأنَّ شَقيقه ضِمنَ المَحكومِ عَليهم لم يَجدْ ويصا بُقطر الوَكيلُ القُنصلي للولايات المُتحدة في قِنا حَلاً سِوى تَقديمِ اِلتماسًا لهِيل يَرجوه فيه التَدخل من أجلِ إنهاءِ المُشكلة، مِثلهُ في ذلكَ مِثلُ أعضاءِ البَعثة الدِينية الذينَ طَالبوا هِيل بالتَدخلِ بأي شَكل، وبالفعلِ اِنصاعَ هِيل لِطلَباتهم وتَدخل، كما حَصلَ من شَريف باشا وَزير الخارجية على تَقريرِ اللَجنة الخاصة عن المَسألةِ وقَرأه، فالتمسَ من شَريف باشا إطلاقِ سَراحِ المَسجونين، طَالما دَفعوا المَبلغَ المُقرر لإصلاحِ الضَرر[2] الذي حَلَّ بالكَنيسة، وما دَام

(1) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 171.

(2) كان مَبلغ الغَرامة 350 دولارًا عن الأشياء المَسروقة من الكَنيسة، و أُضيف إليهم =

سَجنهم قد بَدأ، ثم جَددَ اِلتماسه لشَريف باشا بعدَ رُجوعِ الخديوِ إسماعيل من أوروبا، فتَشاور الخِديوِ مع وَزير خارجيته وقررَ إطلاق سَراحِ المَسجونين، وأُرسل هذا القرار إلى إسنا مَقرِ حَبسهم[1]

وفي 4 مارس 1870 أَرسلَ هِيل رِسالة إلى وَزير خارجيته يُقدّم فيها إلى رَئيس الجُمهورية اِستقالته من وَظيفته، وفي اليوم التالي أخبرَ تَشارلز هِيل الخِديوِ إسماعيل باستقالته، مُؤكدًا على عُمقِ العِلاقة بينه وبين الخِديوِ وأنه لا يَوجد شئ مَكروهِ بَينه وبين الحُكومة الأمريكية، وتَمَّ قَبولِ اِستقالته وعُيّن خَلفًا له چورج هاريس بَتلر George Harris Butler (1870 - 1872)، وجاء خَلفاً له رِيتشارد بيرزلي Richard Beardsley (1872 - 1876).

إِلبرت فَارمن[2] Elbert Farman

بعدَ ذلكَ تَمَّ تَعيينُ إِلبرت فارمن(1876 - 1880) مَندوبًا سِياسيًا، وقُنصلاً عامًا للوِلايات المُتحدة في القاهرة، وأَخبرته بذلكَ وَزارة الخارجية في 13 أبريل 1876[3]، ثم أَرسلت إليه تَعليماتِ عن بَعثته تَتلخص في[4]: "انظر مُلحق (4)"

1- تَقديمُ خِطاب الاعتماد إلى الخِديوِ بَعد تَقديم صُورته إلى وَزير الخارجية المِصرية.

2- مُرتب إِلبرت فارمن كما حَدده القانون 4000 دولار في السَنة، أمَّا مَصاريف الوَكالة السِياسية والقُنصلية العامة فهى 500

=

1350دولارًا غرامة عن الصُور التي تَمَّ تَحطيمها ونَزعها من الكَنيسة - مع أنَّ هذه الصُور لا تَستحق 1 على 10 من هذا المَبلغ من وِجهةِ نَظر أندرو واتسون التي ذَكرها في كِتابه - انظر:

.p. 272 ،*Op. cit*،drewWatson. An

(1) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 171، 172.

(2)) إلبرت فارمن: الكاتب البارز، الفَقيه الدبلوماسي، النائب العام لمُقاطعة وايومنغ Wyoming County من 1868 - 1876، عُين مَندوبًا للولايات المُتحدة لمراجعة القوانين القضائية ليتم تطبيقها في المحاكم المختلطة في مِصرَ، بعدها شَغل مَنصب قاضٍ في هذه المَحاكم، وذكر أنه شَهِد =

=

أعمال شغب في الإسكندرية 1882، وكان في لجنةِ تَحديد الضَرر التي صَاحبت هذه الأعمال، انظر:

.http://warsawhistory.org/farman.html

(3) ذُكر في كتاب د. الحتة دراسات في تاريخ مصر الاقتصادي والسياسي في القرن التاسع عشر / ص 202، أنَّ التَعيين تَمَّ في الأول من أبريل، عَكس ما ذكرته وَثيقة وَزارة الخارجية عن تَعيين رئيس الجُمهورية لإلبرت فارمن قُنصلاً عامًا للولايات المُتحدة في مِصرَ في الثالث عشر من أبريل.

(4) Department of State, Washington, ***From Acting Secretary of The State to Elbert Farman***, April., 13, 1876, ***Diplomatic Instructions of The Department of State, 1801 – 1906, Egypt***, Vol., 16, No. 77, Roll. 53, November., 5, 1875 – June., 1, 1886, p. 18, 19.

دولار في السَنة لمُرتبات المُترجمين والحُراس وغير ذلك، و 500 دولار في السَنة للمَصاريف الطَارئة.

3- اِتّباع التَعليمات الشَخصية التي وَضعتها وَزارة الخارجية لمُمثلي الوِلايات المُتحدة السِياسيين في الأقطارِ الأجنبية، والتي أَرسلت الوَزارةُ صُورة منها إليها.

4- اِعتبار التَعليمات الصادرة إلى سَلفه في مِصرَ جُزء من التَعليماتِ إليه، والالتفات إلى التَعليماتِ الصادرة في 13 و 18 يناير 1871، إلى چورچ بَتلر التي تَنُص على عَدمِ قَبول مُمثلي الولايات المُتحدة، الحِصان الذي يُقدمه الخِديوِ لمُمثلي الدول الأجنبية عند وُصولهم إلى مِصرَ، وبناء على ذلك يَجب على إلبرت فارمن أنْ يَرفض بأدبٍ قَبول الحِصان إذا قُدّم له.

5- طَلبت وَزارة الخارجية من مُمثل الولايات المُتحدة في الآستانة الحُصول على بَراءةٍ من السُلطان العُثماني لإلبرت فارمن، وإرسالها إليه في القاهرة.

بعدها جَدد فارمن تَعيين نِقولا دِيمتريوس كُومانوس Nicholas Demetrios Comanos نائبًا للقُنصل العام بالقاهرة، فوَافقت وَزارة الخارجية على ذلك[1]، إلا أنها عادت وأَخبرته بعدمِ صَلاحية القُنصل العام في تَعيينِ نوَّابًا للقُنصل في الأقاليم المُختلفة، بعدما رَغب فارمن في تَكليفِ السيد كُومانوس بمَهامِ السيد سَلفاجو الوَكيل القُنصلي في الإسكندرية أثناء غِيابه[2]، ثم عادت فأخبرته بمُوافقتها على تَرشيحه للسيد مِلتيادي مِنتو Miltiadi Minotto كمَندوبٍ قُنصلي للولايات المُتحدة في السُويس[3]، أمّا عن القُنصلية الأمريكية في بورسعيد فقد تَمَّ إيقافها في 15 ديسمبر 1876، والوكالتين القُنصليتين التابعتين لها في الإسماعيلية ودُمياط، وتَمَّ تَكليفُ ريتشموند برودبنت Richmond Broadbent نائبَ القُنصل في بورسعيد بإرسالِ السِجلات إلى الوَكالة العامة، ثم أُنشئَت وكالة قُنصلية تَخضع اختصاصاتها كافة للقُنصلية العامة بالقاهرة[4] بأمرِ من وَزارة الخارجية الأمريكية، التي وافقت بعد ذلك على

(1) Department of State, Washington, No. 4, ***From Acting Secretary of The State to Elbert E. Farman***, June., 30, 1876, ***Ibid***, p. 31.

(2) Department of State, Washington, No. 19, ***From Acting Secretary of The State to Elbert E. Farman***, September., 1st, 1876, ***Ibid***, p. 44.

(3) Department of State, Washington, No. 22, ***From Acting Secretary of The State to Elbert Farman***, September., 12, 1876, ***Ibid***, p. 45, 46..

(4) Department of State, Washington, No. 30, ***From Hamilton Fish to Elbert Farman***, December., 15, 1876, ***Ibid***, p. 53.

تَعيينه كَوكيلٍ قُنصلي لهذه الوكالة في بورسعيد، وأرسلت لفارمن خِطاب إعتماده[1].

كان من ضِمنِ ما كُلف به فارمن عندَ بِداية تَعيينه في القاهرة، زيارة الوَكالات القُنصلية الأمريكية في مِصرَ وكتابة تَقرير عن حالتها، ومَدى الضَرورة لإبقائها، وبناء على ذلك زارَ فارمن جَميع تلكَ الوَكالات ماعدا الخُرطوم والسُويس، ثم كتبَ تَقريرًا عنها أَرسلهُ إلى الوزارة يَتلخص فيما يَلي[2]:

ليس للوَكالات القُنصلية الأمريكية في مِصرَ، عدا المَوجود منها في الإسكندرية وبورسعيد، والسُويس، أهمية مُباشرة لمَصالح الولايات المُتحدة التُجارية، وقد أُنشئت الوكالات القُنصلية في مِصرَ في الأصلِ لتَقديمِ الخدمات للسُياح الأمريكيين، والبَعثات الدينية الأمريكية ومَدارسها، ولاتَزال كذلك حتى ذلك الوقت، إذ أنَّ المَندوبين القُنصليين يَستقبلون السُياح في حُجرات أُعدت لذلك الغَرض، ويَقدمون لهم كل المُساعدات التي في إستطاعتهم ويَستلمون بَريدهم ويُرسلونه، ويُقدمون لهم أيةِ خَدماتٍ أخرى يَحتاجون إليها، والوَكالات القُنصلية الأمريكية في مِصرَ هي:

الإسكندرية تِجارة الإسكندرية مع الولايات المُتحدة قليلة جدًا، وتَتكون غالبًا من إستيراد البِترول وتَصدير الخِرق (الأقمشة البالية) - كانت تِجارة مُهمة جدا للولايات المُتحدة مع مصر - والصَمغُ العَربي، والمَندوب القُنصلي في الإسكندرية هو قُسطنطين سَلفاجو، وهو يوناني الجِنسية يُتاجر في القُطن، ويَتكلم الفَرنسية واليونانية، والإيطالية، والعَربية والإنجليزية.

طنطا شَغَل دَهان دَهان - وهو تاجر قُطن - وَظيفة المَندوب القُنصلي في طَنطا نحو 16 سنة، ويَزور السُياح طَنطا في وقتِ الأسواق الثلاثة التي تُقام بها في يناير وأبريل، وأغسطس، والتي يَذهب إليها عَددٌ كبيرٌ من الناس، من بينهم الخديوِ إسماعيل وكِبار الموظفين، ومَشايخ بلاد الوجه البحري، ولذلك فإنَّ المَندوبَ القُنصلي في طنطا مُفيد فقط للأمريكيين القلائل الذين يذهبون إليها في تلك المناسبات، كما أنه يُساعدهم في إدخال الآلات الزراعية.

المنصورة من أهم نُقط تِجارة القُطن، وبها عدد كبير من مَحالج القطن، وفيها بَعثة دينية أمريكية ومَدرسة تابعة لتلك البَعثة، والمَندوب القُنصلي فيها هو إبراهيم داوود، كاثوليكي من مَواليد سُوريا، إشتغل مُترجمًا للقُنصلية العامة الأمريكية بالإسكندرية مُنذُ نَحوِ 30 سنة، ثم عَينه تَشارلز هِيل مَندوبًا قُنصليًا في

(1) Department of State, Washington, No. 31, ***From Hamilton Fish to Elbert Farman***, December., 16, 1876, ***Ibid***, p. 54.

(2) أحمد الحتة: المرجع السابق، ص 208 - 2012.

المَنصورة، ويَعتبر أعضاء البَعثة الدينية الأمريكية استمرار إبراهيم داوود في وَظيفته مُهمًا جدًا لمَصالح بَعثتهم، ويُتاجر هذا المَندوب القُنصلي في القُطن، كما أنه يَملك مَحلجًا للقُطن.

بني سويف الوكالة القُنصلية في بَني سويف من أقلِ الوَكالات أهمية على نَهرِ النيل، ومَندوبها القُنصلي نَصرالله لُوقا مالك كبير للأراضي الزراعية، يُقدم المُساعدات المَطلوبة للسُياح الأمريكيين.

المنيا ليس بالمنيا مَندوبٌ قُنصلي مُنذُ بِضعةِ سِنين، ولكن الوَكالة القُنصلية فيها لم يَصدر أمر بإبطالها، ويَزور السُياح مَصانع السُكر بالمنيا، غير أنَّ خَدماتُ المَندوب القُنصلي ليست ضَرورية في تلكَ المُناسبة؛ لوجودِ مُوظفين أوروبيين في تِلكَ المَصانع، ولذلك فإنَّ فارمن يَقترح إبطالَ الوَكالة القُنصلية في المنيا.

أسيوط من أهمِ نِقاطِ إستلامِ بريدِ السُياح وإرساله، فَضلاً عن أنَّها مَركز أعمال البَعثة الدينية الأمريكية في الوَجه القِبلي، وفيها مَدارس كَبيرة تَخضع لإشرافِ أَعضاءِ البَعثة الدينية والمُدرسين الأمريكيين، ولذلك فإنَّ الوَكالة القُنصلية في أَسيوط أهم وَكالة قُنصلية في الوَجهِ القِبلي، وقد شَغَل واصف الخَيَّاط وَظيفة المَندوب القُنصلي في أسيوط مُنذُ سنة 1855، وهو رَجلٌ غَني يَملك 2000 فَدَّان من الأراضي الزِراعية، وهو قِبطي بالمَولد ولكنه تَحوَّل إلى المَذهب البروتستنتي منذ 12 سنة، واشترَكَ في أعمالِ البَعثة الدينية الأمريكية إذ كان له في سنة 1877، مَدرسة للبناتِ في أسيوطِ بها 60 تِلميذة، وواصف الخَيَّاط لا يَعرف إلا اللُغة العَربية، ولكن ابنه يَتكلم اللُغة الإنجليزية والفَرنسية؛ لأنه تعلَّم في الكُلية الأمريكية في بَيروت، ويَعمل مَندوبًا قُنصليًا لألمانيا.

جِرجا من الأماكن التي يَقف عندها جَميعُ السُياح؛ من أجلِ البَريد والمَواد الغذائية، فَضلاً عن أنَّها إِحدى النُقط التي تَبدأ منها الرَحلات إلى أَبيدوس، حيثُ تُوجد الآثار المُكتشفة الحَديثة، والمَندوب القُنصلي في جِرجا هو مِشرقي الخَيَّاط أخو المَندوب القُنصلي في أَسيوط، وعلى الرَغم من أنَّ هذه الوَكالة القُنصلية أَقل في الأهمية من أسيوط، فإنها تقوم بخدماتِ لعدد كبير من السُياح.

قِنا عَين ويصا بُقطر - وهو مالك كبير للأراضي الزراعية - مَندوبًا قُنصليًا في 7 نوفمبر 1861، في مُدةِ القُنصل العام ثاير، واستمر في عَملهِ حتى طَرده القُنصل العام بتلر، ولكن بِيرزلي عَيَّنه مَرة أُخرى عندما لم تُوافق الحُكومة المِصرية على تَعيينِ جادس جاد، غيرَ أنَّ وَزارة الخارجية الأمريكية لم تُوافق بعد على تَعيينِ ويصا بُقطر الذي يُقيم في أسيوط، حيثُ يُدير مَدرسة للأولاد، مُشاركةً منه في أعمالِ البَعثة الدينية الأمريكية، وتَقرُب تلك المَدرسة في الحَجمِ من مَدرسة

واصف الخَيَّاط للبنات، ويَقف السُياح عادة في قِنا مُدة ساعات قَليلة؛ لزيارة مَعبد دَندرة، وقد اقترحَ بِيرزلي عَدم ضَرورة الوَكالة القُنصلية في قِنا ويَتفق فارمن معه في ذلك، ولذلك فإنه يَقترح إِبطالها.

الأَقصر يَمكث السُياح في الأَقصر مُدة أَطول لِزيارة الآثار الكثيرة المَوجودة فيها، ويَمضون عادةَ أسبوعين، وقد عُيّن عَلي مُراد مَندوبًا قُنصليًا في الأَقصر 1871، وهو المُسلم الوَحيد بين المَندوبين القُنصليين للولايات المُتحدة، ولكنه يَقوم بحِماية المَسيحيين كما لو كان هو نَفسهُ مَسيحيًا[1]، ويَرى فارمن وُجوب اِستمرار الوَكالة القُنصلية في الأَقصر.

الخُرطوم[2] يذهب السُياح أحيانًا إلى الخُرطوم، وفي تِلكَ الحالة تَكون للوَكالة القُنصلية فائدة كبيرة، ولذا فإنّ فارمن يَقترح إبقاءها.

بورسعيد والسُويس عُين المَندوب القُنصلي في كلِ مِنهما حَديثًا، واعترفت الحُكومة المِصرية بهما، كما جاء فرمانهما من الآستانة، وأُرسل إلى وَزير الخارجية المِصرية لتَسجيلهما.

دُمياط والإسماعيلية أُبطلت الوَكالة القُنصلية في كلِ مِنهما، بِناء على أَمرِ وَزارة الخارجية الأمريكية في الصَيف الماضي، وقد كانا أَقل الوَكالات القُنصلية الأمريكية فائدةً في مِصرَ، والمَندوب القُنصلي السابق في الإسماعيلية إنجليزي لم يَتأثر كَثيرًا من فَقد وَظيفته، ولكنه مع ذَلك شَديد الرَغبة في الرُجوع إليها، أمَّا المَندوب القُنصلي السابق في دُمياط فقد بَذلَ كل ما في وُسعهِ لإعادة الوَكالة القُنصلية.

هكذا كانت الوَكالات القُنصلية الأمريكية في مِصرَ، أمَّا الفوائد التي تَعود على المَندوبين القُنصليين فيها فهي:

أ- وَضع المَندوبين القُنصليين في مُستوى كِبارِ المُوظفين المَحليين

ب- حِماية المَندوبين القُنصليين من دَفعِ الضَرائب الاستثنائية

ج- تَمتع المَندوبين القُنصليين بالطَمأنينة التي يَتمتع بها الأجانب، وحِمايتهم من ظُلم السُلطات المَحلية

وقد اِقترح فارمن في آخر تَقريره ما يَلي:

1- إبطال الوَكالة القُنصلية في كلِ من المنيا وقِنا

2- استمرار الوَكالة القُنصلية بصِفة دَائمة في كلِ من، الإسكندرية، وبورسعيد، والسُويس، والمَنصورة، وأَسيوط، والأَقصر، والخُرطوم

3- استمرار الوَكالة القُنصلية في كلِ من طَنطا، وبَني سويف، بشرطِ إلغائها عِندَ شُغورها

(1) شهادة مُبالغ فيها قليلاً؛ ربما لأنه كان يؤدي خدمات كثيرة للأمريكيين لا يُمكن لغيره أن يؤديها، ولهذا أطلق عليه فارمن هذا الوصف

(2) رُغم عَدم زيارته للقُنصلية هناك، إلا أنه صَمَّمَ على كتابة تَعليق عنها؛ ربما لكى يُصبح تَقريره وافيًا عن جميع القُنصليات دون إغفال واحدة.

وقد وَافقت وزارة الخارجية الأمريكية على مُقترحاتِ فارمن، وأَمرته باتخاذِ الإجراءات لإغلاقِ الوَكالة القُنصلية في كلٍ من المنيا وقِنا، أما الوَكالة القُنصلية في كلٍ من بَني سُويف وطَنطا، فقد أَبقتها مُؤقتًا على حسبِ اِقتراح فارمن[1]"انظر مُلحق رقم (5)".

هكذا كان التَمثيلَ القُنصلي والدِبلوماسي للولايات المُتحدة في مِصرَ في القَرنِ التاسع عَشر، بدأ في 1832، تَبعه إنشاءِ قُنصلية في الإسكندرية 1835، لها فَرع في القاهرة وآخر في دُمياط، ثم تَطور بإنشاءِ قُنصليةٍ أُخرى في القاهرة 1876، غيرَ أنَّ البَعثة في القاهرة والإسكندرية كانت قُنصلية فقط، ولذا لم تَكن للولايات المُتحدة علاقات دِبلوماسية مُباشرة مع والي مِصرَ.

وفي أواخر 1848، خَطا التَمثيلُ القُنصلي للولايات المُتحدة في مِصرَ خُطوة كَبيرة، عندما عَين رَئيسُ الجُمهورية قُنصلاً عامًا في الإسكندرية، وجَعل بَعثته قُنصلية وسِياسية، غيرَ أنَّه لم يَمنحه لَقبَ مَندوب سِياسي، إلا أنَّ العِلاقات السِياسية بين البَلدين زَادت بإطراد، وفي أَواخرِ القرن التاسع عَشر كان من أهم التَعليماتِ التي كان يُصدرها رَئيس الجمهورية للقَناصل العامين في مِصرَ التأكيد على العِلاقات بين البَلدين، والأمنيات بالتَقدم والازدهار لمِصرَ[2]، وفي مَطلعِ القَرنِ العِشرين كان لبعضِ القَناصل بَعض الشَكاوى إلا أنَّ ذلك لم يُؤثر بشكلٍ أو بآخر على عِلاقاتِ الصَداقة المُتنامية بينهما[3] "انظر مُلحق رقم (6)"، من ذلك الحادثة التي وَقعت أَثناء تَولي القُنصل العام أُولني أَرنولد [4] Olney Arnold، عندما

(1) Department of State, Washington, No. 53, ***From Acting Secretary to Elbert Farman***, May., 10, 1877, ***Ibid***, p. 75, 76.

(2) محفظة عابدين، مكاتبة من مستر وورتين إلى جلالة الخديوِ يُفيده باختيار چون أندرسون للعمل كمندوب دبلوماسي وقنصل عام للولايات المُتحدة في مصر، 18 مارس 1891، مكاتبات إلى الخديوِ عباس حلمي الثاني والديوان بخصوص اعتماد قناصل لعدد من الدول الأجنبية بمصر، 24 / 12 / 1909 - 23 / 3 / 1914، محفظة 870 / ملف 14، ورقة 1.

- نفسه، مكاتبة من مستر سشيلير يُفيد بإرسال خطابات رئيس الولايات المُتحدة والخاصة بتعيينه كمفوض قنصل عام للولايات المتحدة بمصر، 23 نوفمبر 1891، ورقة 3.

- نفسه، مكاتبة من الخديوِ إلى المفوض الدبلوماسي للولايات المُتحدة الأمريكية، 23 نوفمبر 1891، ورقة 5.

(3) نفسه، مراسلة من وليام هاورد رئيس الولايات المُتحدة إلى الخديوِ عباس حلمي بخصوص تعيين السيد بيتر أوجست كقنصل عام للولايات المُتحدة في القاهرة، 1910، ورقة 6.

- نفسه، إرسال أوراق اعتماد چي أمام سمو الخديوِ والخُطبة التي سيُلقيها، 15 نوفمبر 1910.

- نفسه، مراسلات متبادلة بين رئيس ديوان سمو الخديوِ ومدير الجرائد الرسمية بخصوص نشر خبر استقبال سمو الخديوِ للسيد بيتر أوجست چي لاعتماد أوراقه كوكيل دبلوماسي وقنصل عام للولايات المتحدة، 28 نوفمبر 1910.

- نفسه، استقبال الخديوِ للسيد چي، 28 نوفمبر 1910، ورقة 7.

(4) نفسه، مُراسلة من الرئيس الأمريكي ويلسون إلى =

رَست السَفينة يو اس اس U.S.S القادمة من نُورث كارولينا North Carolina في الإسكندرية، وعلى مَتنها السيد رالف تِشيزبره Ralf F. Chesbrough نائب القُنصل العام والقائم بالإعمال الأمريكي في بَيروت، وبرِفقته شُرطي مُسلح (مُوظف حُكومي) وحارس، ومَعهم أَكياس فارغة لتَعبئة الذَهب في الإسكندرية، بغرضِ إغاثة المُواطنين الأمريكيين في الدَولة العُثمانية، لكن السُلطات الجُمركية قامت باعتقالِ الشُرطي المُسلح والحارس دُونَ مُبرر، رُغم أنّ الأول كان يَحمل على مِعطَفه من الخَلفِ شِعار الولايات المُتحدة، والثاني كان يَرتدي الجاكيت الأزرق - والذي يُعد علامة على أنْ من يَرتديه يَكن تابعًا للولايات المُتحدة - ولم تكتفِ السُلطات الجُمركية بالاعتقالِ بل قامت أيضًا بتَفتيش الشُرطي المُسلح، الأمر الذي اِعتبرهُ تِشيزبره والقُنصل أرنولد انتهاكًا للحِماية الأمريكية على الأراضي المِصرية، ويَجب مَعه مُحاسبة المَسئول[1] "انظر مُلحق رقم (7)".

مما سَبق نَرى أنّ الغَرضُ الأساسي من التَمثيلِ الدِبلوماسي للولايات المُتحدة في مِصرَ، قامَ على:

1- تَشجيع التَبادل التُجاري بين الولايات المُتحدة ومِصرَ

2- المُحافظة على العلاقات الوُدية بين البَلدين وتَقويتها

3- حِماية مَصالح الأمريكيين في مِصرَ

ومن أجلِ الغَرض الأول، كَلفت وَزارة الخارجية الأمريكية مُمثليها في مِصرَ جَمعَ الأخبار التُجارية والإحصائيات عن مِصرَ، وإرسالها مع ما يَتراءى لهم من اِقتراحات؛ لتَشجيع التِجارة بين البَلدين، وقد قامَ مُمثلو الولايات المُتحدة في مصر بتنفيذ ذلك على أحسن وجه، إذ أرسلوا إلى وَزارة الخارجية كل ما يَتصل بتِجارة مِصرَ، ولم يَكتفوا بذلك بل قاموا بإرسال مُقترحاتهم بشأنِ تَنمية وتَشجيع تلك التِجارة، وبالرغمِ من الجُهود التي بَذلتها كل من الولايات المُتحدة ومِصرَ لإقامة تِجارة مُباشرة، فإنّ تلكَ التِجارة لم تَكن رَائجة - خاصةً في القَرنِ التاسع عَشر - لسَببين:

1- تَشابه الحاصلات الزِراعية الأساسية فِيهما

=

الخديوِ عباس حلمي بخصوص اختيار السيد أولني أرنولد كقنصل عام للحكومة الأمريكية بالقاهرة، 1913.

(1) محفظة مجلس النظار والوزراء، مُكاتبة نظارة الخارجية بشأن الشكوى المُقدمة من قنصلاتو دولة أمريكا ضد الإجراءات التي اتّخذها مستخدمي مصلحة الجمارك في الإسكندرية مع أحد قناصل هذه الدولة، نمرة 502، 21 أكتوبر 1914.

- نفسه، مكاتبات مُتبادلة بين وزارة المالية ورئاسة مجلس =

=

الوزراء ومَصلحة الجَمارك ووزارة الخارجية بخصوص الشكوى المُقدمة من قُنصل أمريكا ضد الإجراءات التي اتخذتها مَصلحة الجَمارك ضد أحد أعضاء القنصلية الأمريكية، 26 أكتوبر 1914.

(فكلاهما يَنتجان القُطن والحُبوب والسُكر)، الأمر الذي نَتج عنه صُعوبة قِيام تِجارة مُباشرة على أَساسِ تِلكَ الحاصلات.

2- عَدم وُجود مُواصلات مُنظمة ومُباشرة بينهما؛ لِطُول المَسافة، أدَّى ذلك إلى ضَعفِ التَبادل التُجاري بينهما.

هذا عن الغَرضِ الأول من التَمثيل الدِبلوماسي، أمَّا عن الغرض الثاني فقد تمكَّن مُمثلوا الولايات المُتحدة في مِصرَ، من المُحافظة على العِلاقات الوُدية بين البَلدين - على الرَغمِ من حُدوثِ بَعض المُنازعات - فيما عَدا مَرتين قُطعت فيهما العِلاقات بين الولايات المُتحدة ومِصرَ، الأولى في مُدة القُنصل العام ماكولي بسببِ مَسألة فيكتور بارثو(المذكورة سابقًا)، والثانية في مُدة دانيس القائم بأعمال القُنصل العام بعد وفاة ثاير بسبب مَسألة تُوماس كِيندينكو، وقد تَمكن بعض مُمثلي الولايات المُتحدة في مِصرَ مثل هِيل وفارمن من تَقوية العِلاقات بين البَلدين.

أمَّا الغَرضُ الثالث، فقد قدَّم مُمثلو الولايات المُتحدة في مِصرَ خَدماتٍ جَليلة لأعضاءِ البَعثات الدِينية الأمريكية، والسَياح الأمريكيين الذين زَاد عَددهم عَمَّا كان عليه من قبلِ، وكذلك للأمريكيين المُسافرين من وإلى الهند عن طريق مِصرَ، والأمريكيين القليليين المُقيمين في مِصرَ.

الملاحق

مُلحق رقم (1)

مُشكلة فارس الحكيم

37TH CONGRESS, 2d Session. } HOUSE OF REPRESENTATIVES. { Ex. Doc. No. 117.

MESSAGE

FROM THE

PRESIDENT OF THE UNITED STATES.

To the House of Representatives :

In compliance with the resolution of the House of Representatives of the 20th instant, requesting information in regard to the indemnity obtained by the consul general of the United States at Alexandria, Egypt, for the maltreatment of Faris-el-Hakim, an agent in the employ of the American missionaries in that country, I transmit a report from the Secretary of State, and the documents by which it was accompanied.

ABRAHAM LINCOLN.

WASHINGTON, *May* 22, 1862.

DEPARTMENT OF STATE,
Washington, May 21, 1862.

The Secretary of State, to whom was referred the resolution of the House of Representatives of the 20th instant, requesting the President "to communicate to the House of Representatives, if not incompatible with the public interest, copies of correspondence and papers on the files of the Department of State, relating to the indemnity obtained by the consul-general of the United States at Alexandria, Egypt, for the maltreatment of Faris-el-Hakim, an agent in the employ of the American missionaries in Egypt," has the honor to lay before the President the papers called for by the resolution.

Respectfully submitted.

WILLIAM H. SEWARD.

The PRESIDENT.

Mr. Thayer to Mr. Seward.

No. 5.] UNITED STATES CONSULATE GENERAL,
Alexandria, August 26, 1861.

SIR :—An affair of considerable importance, affecting the question of religious toleration in Egypt, has just been satisfactorily settled by the agency of this Consulate.

On the night of Saturday, the 20th of July, I received a telegraphic despatch, dated the 25th of that month, from our consular agent at Osiut, (or Siout,) the capital of Upper Egypt, stating that on that morning Faris, an agent of the American missionaries, Messrs. Lansing and Barnet, had been severely bastinadoed and otherwise ill-treated at the court of the cadi of Osiut, and had then, by order of the cadi, been imprisoned.

On the Monday following, I wrote to Zoulficar Pacha, the minister of foreign affairs in Egypt, demanding the immediate release of the imprisoned man and an investigation of his case, and also announcing that I should expect appropriate satisfaction for the barbarous outrage committed by order of the cadi on Faris. His excellency, on the afternoon of the same day, replied that he had just telegraphed for full information as to the facts to the moudir (governor) of Osiut, and would communicate it to me at once. Two days later his excellency accordingly informed me that the moudir had reported by telegraph, that neither he nor the United States consular agent at Osiut had the least knowledge that Faris was an American *protégé*, but that he would nevertheless order an inquiry into the facts.

In regard to Faris, it is proper to remark here that I learned from the missionaries that

A 2

تابع مُلحق رقم (1)

he was a Syrian physician of considerable learning and accomplishments, whom they employed at Osiut for the sale and distribution of Bibles and religious publications. He was not technically an American *protégé*, not having been provided with the necessary certificate from this consulate-general, though in Syria he had once enjoyed that privilege by the favor of the proper authorities there. Nevertheless, he had been presented in person to the moudir of Osiut, and commended to his protection as the agent of the American missionaries by Mr. Lansing, some three months before the outrage on him. The cause and circumstances of this affair were briefly these:

A Christian woman of Osiut, who had been compelled to profess Mohammedanism, wished to return to her original faith. In the absence of the Coptic bishop, she employed Faris (whose argumentative no less than his medical skill gives him the title of *El Tabeeb* or *El Hakim*, the Arabic for "doctor") to be her attorney in complying with the usual formalities required to enable her to enjoy in peace her new religion. Faris, without consulting his employers, assumed her cause and agreed to appear in her behalf before the cadi. His conduct in this matter, however, as well as that of the woman, was strictly conformable to the laws of Egypt, and the well-known firman of the late Sultan, which guarantees religious toleration in the dominions and dependencies of the Porte. But in a place so remote from the sovereign authority as Osiut, and with a population of at least twenty thousand for the most part bigoted Mussulmans, the practical enforcement of such liberality is exceedingly difficult, and even dangerous.

Faris, being summoned to appear in the court of the cadi as the woman's attorney, found it filled with the prominent Muslim citizens of Osiut, who, with the attendant rabble, numbering about sixty, and subsequently increased to two hundred, were evidently disposed to raise a tumult. They had lately heard of the accession of the new Sultan, who was generally believed to be an unrelenting enemy of religious freedom, and under whose reign they expected unlimited license to exterminate the odious heresy of Christianity. Without being allowed to explain his case, and in evident agreement with the prearranged plan of the cadi, Faris was insultingly told to sit upon the ground, and was then bastinadoed and tortured in the most inhuman manner until he swooned away from his sufferings. After being reviled, beaten with staves, shoes, courbashes (raw hides,) and being spit upon, kicked, and frightfully maimed, he was dragged by a clamourous mob, urged on by the cadi and mufti, to the criminal cell of the prison, and only released that evening when the jailor reported him to be dying. On reviving the next day he was again imprisoned, but was liberated by the order of the moudir, who held an investigation and strongly condemned the irregular and brutal proceedings of the cadi and the populace. The doctor who examined Faris reported his wounds to be of a very serious character, and it seems probable that his health is permanently impaired. The tumult thus created in Osiut, by popular violence, was so great that the few European residents there considered their lives in danger, and feared that the massacres of Jeddah and Damascus were to be renewed. They therefore petitioned for protection to the moudir, who issued a proclamation commanding the inhabitants to return peaceably to their houses, and to desist from further disturbances.

It is to be observed that the barbarous torture of the bastinado has been abolished even in the army and navy of Egypt, by a decree of the Viceroy dated on the ninth of July of the present year. Nevertheless, in the semi-ecclesiastical courts of the Cadis, the rules of which are not determined by civil authority, this cruel abuse flourishes in full vigour.

A minute and deeply interesting recital of the proceedings at Osiut, written by Faris to the missionaries, is appended to this despatch (marked A). I also communicate herewith a translation (marked B) of the cadi's letter to the moudir justifying the outrage, and the moudir's reply thereto (marked C) condemning severely the treatment of Faris. It will be seen that the cadi admits, and even glories in his misconduct, which he considers to be warranted beyond question by the approval and co-operation of the most distinguished and wealthy Mussulmans of Osiut, and by the precepts of his religion.

On Saturday, the 3rd of August, having received a letter from our consular agent at Osiut, enquiring as to the title of Faris to United States protection, I returned a peremptory order to give him all the official aid his circumstances might require.

On Monday, August 5th, I visited the minister of foreign affairs, in company with Mr. Robert Wilkinson, the United States vice-consul at Cairo, and Mr. Lansing, the American missionary, and one of the employers of Faris.

After laying before his excellency the facts relating to the outbreak at Osiut, I requested of the government a steamer to convey myself or my agent up the Nile, to insure an impartial investigation preliminary to the punishment of the crime. He replied that he would present my request for a steamer to the Viceroy, and answer at once; but as for

the punishment of those who had assaulted Faris he could not say, for it had not appeared that Faris was an American *protégé*, no formal and regular notice to that effect having ever been served by the consul-general on the Egyptian government. In reply, I said it was quite immaterial to my purpose whether Faris was or was not an American *protégé* in the usual sense of the term. Faris was the agent and representative of two American citizens, engaged in a lawful missionary enterprise. An outrage on him was an outrage on them; and I should demand satisfaction as urgently as if they, and not their representative, had been thus maltreated. The case, in my opinion, was one to be settled, not by diplomatic technicalities, but on its substantial merits, and on the obvious principles of justice and common sense. His excellency assured me that it would be settled amicably; and I withdrew, awaiting the result of my request.

On the following morning a verbal message came to me from the minister of foreign affairs, stating that a government steamer would go to Osiut in a few days, and that I should have notice in time to avail myself of that conveyance.

Finding that this foreign office discussion was not likely to expedite my business, I resolved to make a direct appeal to the Viceroy, who, with the most courteous readiness, granted me an audience for nine o'clock on the morning of the 8th instant. Attended as before, I called at the palace of his Highness at the time mentioned. After answering his inquiries respecting our national struggle for the maintenance of the United States government, I changed the subject by adverting to a small insurrection in his own dominions, which I hoped he would treat with the same vigor which we applied to such troubles at home. I then unfolded the case to his Highness, and told him that my government, and millions of people throughout the world, would await his decision with interest; not only the numerous and influential religious associations of Christendom, but the friends of civilization every where, would hold this to be a test question as to the progress of just government and religious toleration in Egypt. If his Highness were to reconquer Syria and repeat in his own person the military triumphs of his father, Mehemet Ali, he would not gain such a degree of the confidence of foreign nations in the strength and justice of his government as by a satisfactory settlement of this affair. The Viceroy replied, that it was difficult at present to enforce the doctrine of toleration in Upper Egypt, and that some allowance should be made for the peculiar opinions and ways of the people there; the government would always exert itself to promote harmonious and just relations between foreigners and the native population, and to do right to people of all religious creeds. He also suggested that there might be some exaggeration in the stories of the outbreak at Osiut. In response, I remarked that a perusal of the report of his own officer, the moudir, would probably convince him that there was no exaggeration. I did not rely on the statement of Faris alone, which, however, bore internal evidence of its truth; I would be willing to rest my case on the report of the moudir, which my friend, Mr. Lansing, had brought with him. I would almost consent to take the letter of the cadi, confessing and justifying the atrocity he had perpetrated. The Viceroy then declared he would give me ample satisfaction, and asked me what I desired. A steamer should be put at my disposal in forty-eight hours, to convey myself or my commissioner of investigation to Osiut. I told his Highness that there was danger in delays; that the opinion of the moudir concluded all the investigation I desired. I now did not wish for investigation, but for immediate justice and punishment. I would rest the case on the report of the moudir, made after his examination, and ask his Highness to award penalty on the basis of the facts therein contained. The Viceroy assented, and said that while I was sitting there he had ordered the moudir, by telegraph, to do me justice. He also took the letter of Faris and other documents handed him by Mr. Lansing, and promised to consider them.

On the 15th instant I sent Mr. Wilkinson to inquire of the Viceroy what had been done, and to specify what measures I would wish him to adopt in case he desired definite information. His Highness said he had deposed the cadi and his subordinates from their offices. Mr. Wilkinson told him that I required the imprisonment, not only of the cadi and mufti, but of all the ringleaders in the outrage mentioned in the cadi's letter. I would also expect a fine of ten thousand dollars to be exacted from their property to compensate Faris for the injuries he had sustained. His Highness thought this penalty too severe, but promised to inform me what he would do further in a few days.

On the 21st of August, his excellency Noubar Bey, a high functionary of the government, called at the United States consulate and informed me that the Viceroy, after removing and degrading the officers of the cadi's court, did not wish to punish the other offenders without further investigation. I then said that this mode of proceeding was too dilatory. I wished his Highness to chastise offenders against my government as promptly as he

تابع مُلحق رقم (1)

A.

Faris el-Hakim, Osiut, to the American Missionaries in Cairo and Alexandria.
Received at Cairo August 5th, 1861.

[Translated from the Arabic.]

After compliments, I beg to inform you, reverend gentlemen, that I have already written you briefly of my having been bastinadoed by a Muslim mob in the court of justice at Osiut, by order of the cadi and mufti, until I was nearly killed.

At that time, however, I was still in a state of great weakness, and therefore was unable to give you a lengthened account of the matter. Now that, by the grace of Jesus, who hath said, "my strength shall be made perfect in weakness," and by means of medicine and surgery, I am somewhat recovered, it behoves me to inform you of the whole matter more in detail, as also what was done in my behalf by my European friends, Messrs. Casavetti and Nicolopulo, and by others, such as the agent of our own exalted government, Abd-el-Messiah, the agent of the French government, and Messrs. Zarfiéh and Ginneh. The following is a brief statement of the case:

The Ulema (learned men) of the Mohammedans were in the habit, from the first opening of the (missionary) bookshop, of coming to me singly and in companies to inquire what was my object in selling books at so cheap a rate. I informed them it was the beneficence of benevolent people, who, in accordance with the command of God which says, "Love thy neighbour as thyself," knowing that, on account of various reasons, one of the chief of which is the ignorance of the mass of the people of their duty to possess it, the word of God is not yet diffused throughout all the world, had given diligence in publishing these books containing the divine covenants, as also in distributing them at a low price, in order to facilitate the possession of them by those who might wish them.

On hearing this they praised the zeal of this class of people; and some said, "Doubtless this man is at heart a Muslim, from his being so conversant with religious matters; and he feigned himself a Christian, from a desire either of money or European protection."

On account of this, their opinion, there grew up an apparent friendship towards me on the part of the greater number of them; when, however, I exhibited a disposition to assist my fellow-Christians, who might not know how to defend their own rights, they became estranged from me, as they then saw that their former opinion was without foundation.

I shall now narrate the story of the woman on whose account I was lately bastinadoed in the court of justice. She (this said woman) was of Coptic origin, but became a Muslimeh upwards of four years ago; recently she returned to her native religion. Leaving her husband in his native village, she came to the residence of the (Coptic) bishop, and declared her intention. The bishop not being at home, his agent brought her to me, and informed me of the case. Upon this the woman aforesaid requested me to be her attorney, in order that if her husband put forth any claim upon her, I might undertake her defence before the government, or as might otherwise be necessary.

I acceded to her request, and wrote a paper containing a declaration of my true acceptance of the attorneyship in her case, and also of my lawfully giving over the woman to the agent of the bishop of Osiut; this paper I caused to be signed by the necessary lawful witnesses, first, in reference to my acceptance of the attorneyship of her case, and, secondly, to the obligation of the bishop's agent to produce her when he should be summoned to that effect. This I did from fear that the woman might attempt to make her escape when summoned before the government.

This took place about two months ago. When it became known in Osiut, the secretary of the court of justice exhibited towards me various signs of displeasure; since, however, there was no possibility of their carrying the point at that time, they prevented her husband from submitting his case until there should be a more favorable opportunity.

On the occurrence of the death of Abd-el-Medjid, and the accession of Abd-el-Aziz, they thought in their vain fancies that the proper time had come for bringing forward the case, presuming that the weakness of the Mohammedan law in enforcing the execution of its own decisions was now a thing of the past, and that it would now use its old license in the enforcement of its religious and civil laws, and that all freedom in matters of religion had been abolished by the new Sultan. This was all a matter of mere supposition on their part, being not founded on any definite basis.

تابع مُلحق رقم (1)

would chastise offenders against his own. There was no need of further investigation. The same facts which warranted, in the opinion of his Highness, the punishment of the cadi, would justify the punishment of the cadi's accomplices. I would not be satisfied without the imprisonment of them all, in addition to a heavy fine. His excellency replied that the Viceroy was extremely desirous to meet my wishes, but feared such severe penalties would only produce fresh animosities against the Christians; would not milder penalties serve my purpose better? To this I answered, that half-way measures irritated rather than subdued the disorderly, tempting them to try their strength with the government. For the dispersal of mobs, in my own country at least, the superior efficacy of bullets over blank-cartridges had been conclusively tested. I again urged the importance of immediate action, that I might report to my government a satisfactory solution of the matter by the next mail.

On the following morning, Noubar Bey brought to the consulate the message that his Highness had considered my suggestions, and would immediately fine and imprison the thirteen men. He thought, however, that I expected too much; that two or three thousand dollars was as much as they could pay, and a month a long enough term of confinement. I replied that, in consideration of the prompt and handsome manner in which his Highness had treated my wishes, I would consent to reduce the pecuniary award to five thousand dollars; but, when so small a period as one month was suggested, I feared his Highness did not appreciate the enormity of the crime he proposed to punish. For the culprit who steals my spoons one month might be sufficient; but here was a crime against civilization —a crime which it was the interest of the Egyptian, not less than of my own government, to rebuke, and the minimum of punishment I could accept was one year. I begged his excellency to assure the Viceroy that he would never regret having embraced the opportunity I thus gave him of commending his government to the sympathies of the world, and, as I had heard that the Viceroy was intending to sail that day for Constantinople, I trusted he would send me a favorable response before his departure. His excellency then returned, promising to report the result of his interview.

About three hours later, I received a message that the Viceroy had ordered the thirteen men whose names I had mentioned to be imprisoned for one year, and that the fine of five thousand dollars should be exacted from them, each paying according to the degree of his culpability. In order, however, that the payment of Faris might not be delayed, the government would at once pay the money, reimbursing itself afterwards by the collection of the fine.

Accordingly, this morning, just two months since the day of my arrival in Egypt, I had the satisfaction of seeing the messenger of the government deposit a bag containing the five thousand dollars in gold in the office of this consulate-general, where it is now held subject to the order of the beneficiary.

In regard to the woman in whose behalf Faris encountered his persecution, I am informed that, having since re-asserted before the moudir her rejection of Mohammedanism, she has been placed by that officer in charge of the Coptic bishop, and is allowed to follow her new faith without molestation. This extraordinary decision of a Muslim governor in Upper Egypt is quite as significant of the advance of religious toleration as was the satisfaction awarded to Faris.

The admirable decision of the Viceroy in this affair is warmly approved by all classes, except, of course, the most bigoted portion of his native subjects. Its effects will be wide-spread and highly auspicious. Religious intolerance has been, for the first time, efficiently rebuked in its most populous stronghold in Upper Egypt; and a fanatical outbreak, which, if unchecked, might have culminated in the bloody tragedies of Jeddah and Damascus, has, by the firm policy of the Viceroy, been suppressed and quelled.

I trust it will not be deemed unbecoming also to remark that the success of this consulate in disposing the Viceroy to his praiseworthy course, will perhaps be taken as a sign that the efforts of the enemies of our government at home have not, as yet, destroyed its influence abroad.

Before closing this despatch, I cannot refrain from acknowledging my indebtedness in the prosecution of the case of Faris, to the efficient co-operation of the American missionaries, Messrs. Lansing, Hogg, and Barnet, and also to the experience and active services of Mr. Wilkinson, the United States vice-consul at Cairo.

I have the honor to be, Sir,

Very respectfully your obedient Servant,

WM. S. THAYER.

To the Hon. W. H. Seward,
Secretary of State, Washington.

Official Corresspondence, ***The Indemnity Obtained for The Maltreatment of Faris El Hakim***, London, 1862, pp. 3 – 6.

مُلحق رقم (2)
مُشكلة توماس كِيندينكو

No. 44.

Police Department to Mr. Dainese.

[Translated Copy.]

[No. 11, 123.] ALEXANDRIA, 8 *Saper*, 1281, *Hegira*,
13 *July*, 1864.

TO THE ACT. CONSUL-GENERAL OF THE U. S. OF AMERICA:

In consequence of a letter received from the muhaven of the 5th and 6th district, informing me of the placing by Mr. Thomas Kindineco of iron machines and of a mill at the mouth of a cistern belonging to the government, I wrote to the "ornato" * on the subject, who sent to verify the fact.

I now am in receipt of this answer, No. 24, to the effect that the engineers of the ornato and of the "intendance" of the fortifications have stated that the placing of steam engines has caused the rupture of the mouth of a cistern, and that the placing of machines on the said cistern is prohibited by superior authority, and that it is urgent that they should be removed, and that the cistern should be closed as it had been previously.

Consequently, as the placing of such machines is prohibited, unless by permission of the civil authorities, I address you the present letter, of which the bearers are Mr. B. Prosper and the above-mentioned muhaven, in the hope that some one may be named and sent on the part of the consulate to stop the works conducted by Mr. Kindineco, and to enjoin him to do nothing further until he has obtained the necessary permission from the local authorities, according to custom.

(Signed) THE ADJUTANT OF POLICE,
Of Alexandria.

[Seal of the Police.]

No. 45.

Mr. Dainese to Khourshoud Pacha.

[Translated Copy.]

U. S. CONSULATE GENERAL IN EGYPT,
ALEXANDRIA, *July* 14, 1864.

EXCELLENCY: In consequence of a report from the engineers of the local government, sent to me through your muha-

* The ornato is the corps of engineers.

تابع مُلحق رقم (2)

ven (deputy), and according to which, Mr. Kindineco had placed a steam engine on his grounds without having previously obtained the permission of the local authorities, I have, in conformity with your request, caused the works undertaken by the said Mr. Kindineco, to be suspended since yesterday.

Now, however, that I have examined the affair in question, I find that Mr. Kindineco has set up no sort of steam engine, but simply a pump with horse-power for trial; consequently the report of the Government engineers, on the strength of which, I, at your request, caused the works to be suspended, is inexact. I have, therefore, just permitted Mr. Kindineco to resume his work, and I trust that the government engineers who have sought to obstruct it will be reprimanded, so as to prevent any repetition of similar acts on their part in future.

Receive the assurance, &c., &c.,

(Signed) F. DAINESE,
Acting Consul-General.

His Excellency KHOURSHOUD PACHA,
Minister of Police, Alexandria.

No. 46.

Khourshoud Pacha to Mr. Dainese.

[Translated Copy.]

[No. 72, 162.] POLICE DEPARTMENT, ALEXANDRIA,
9 *Safer*, 1281, *Hegira*, (14*th July*, 1864.)

I have made myself acquainted with the letter from your consulate, in which it is said that the works of Mr. Kindineco have not been suspended because the engineers were in error in asserting that he had a steam engine there.

Even were it to be admitted that the iron machines which are down there were the instruments, (sii,) belonging to a steam engine, to a pump, or no matter what else, I reply to you that all works of this description are forbidden, unless authorized, particularly when wells and cisterns, the property of the government, and where mouths have been opened, are concerned.

تابع مُلحق رقم (2)

In consequence, I write you this present letter, and hope that you will invite the above-mentioned Mr. Kindineco to suspend works which he is not authorized to carry on by the local government. I have also written to the proper parties to see to the execution of my orders.

(Signed) MAHMOUD KHOURSHOUD,
Prefect of Police.

Mr. DAINESE,
U. S. Acting Consul General, Alexandria.

No. 47.

Mr. Dainese to Cherif Pacha.

[Translated Copy.]

CONSULATE GENERAL OF THE U. S. OF AMERICA,
ALEXANDRIA, *July* 15, 1864.

EXCELLENCY: The American domicil of Mr. Thomas Kindineco has been violated this morning by men of the local police, with the muhaven at their head. His people, engaged on a certain work, were dragged to prison, and himself arrested, beaten, and maltreated, as you will see by the document hereunto annexed.

These acts of brutality inaugurated by the police being revolting and in flagrant violation of treaties, I demand, as the representative of the American Government, the immediate arrest of the muhaven and of the other perpetrators thereof, and their punishment, together with that of those by whose orders they have acted; and, in the meanwhile, I protest against the Egyptian government, with all the usual reserves and formalities in like cases. I renew to your Excellency the assurance of my high consideration.

(Signed) F. DAINESE,
Acting Consul General.

To His Excellency CHERIF PACHA, *Minister for Foreign Affairs to His Highness the Viceroy, Alexandria.*

The History of Mr. Seward's Pet in Egypt: His Acts Denounceds and His Usurpations Condemned by the Courts, Washington, D.C.: n.p. 1866, vii, pp. 53 – 55.

مُلحق رقم (3)
مشكلة بشتلي

Mr. Hale to Mr. Seward.

No. 108.] AGENCY AND CONSULATE GENERAL U. S. OF AMERICA,
Alexandria, Egypt, November 25, 1867.

SIR: In my despatch No. 95, under date of 27th June last, brief allusion was made to the reported ill treatment of some of the native Coptic converts of the American missionaries in Egypt, a matter which has engaged my serious attention during nearly the whole of the time left at my disposal during the last summer.

There have been two principal cases of complaint on this score. The former was that of a Coptic teacher named Besh-et-ly, who, it was alleged, had been forcibly expelled from the village of Ekmim, in the month of May last, at the instance of the Coptic Patriarch, supported, as was alleged, by the Egyptian government.

Ragheb Pacha, at that time minister of foreign affairs, however, in several interviews, and finally in the written note under date of 5th June, of which a translation is hereto annexed, marked B, disavowed most emphatically the complicity of the government in these proceedings.

Besh-et-ly returned soon afterwards to the village of Ekmim, and has remained there pursuing his teaching of Protestant Christianity without molestation or hindrance on the part of any persons whatever.

Apprehensions, however, were entertained on the part of the missionaries of a repetition of annoyance to their converts among the native Coptic population of Egypt, and I accordingly continued to press the subject upon the attention of the government, in the hope of obtaining some result which should wholly remove all ground for such apprehension. Ragheb Pacha, having accompanied the viceroy in his excursion to Europe, was succeeded in the foreign office by Cherif Pacha, from whom I received on this subject, under date of the 17th of July, the note of which a translation is hereto annexed, marked C.

On the return of the viceroy to Egypt, Zoulfikar Pacha was named minister of foreign affairs; and shortly afterwards the second principal case of complaint arose, in the summary deportation, on or about 29th September, of an old man named Fam Stefanos, an early convert of the American missionaries, together with two of his relations, from their home near Ghous, in order to carry them, as it was believed, to the White Nile, where they would soon die. This was certainly done by officials of the Egyptian government, and, as was believed, at the instigation of the Coptic Patriarch.

Under the circumstances I felt myself justified, on the formal request of the American missionaries, in expressing myself in strong terms to Zoulfikar Pacha on this subject, first by telegram and afterwards in two notes, of which the

7 D C—VOL. II

تابع مُلحق (3)

latter was despatched from Alexandria on the 10th October. No direct answer was returned to either of these communications; but on proceeding to Cairo for the purpose of asking explanations, I was gratified to receive, immediately on my arrival, 12th instant, from Mustafa Aga, United States consular agent at Luxor, a report of which a translation is hereto annexed, marked D, announcing the return of Fam Stefanos and his companions to their homes; this release from confinement having occurred about the 26th October.

In an interview with Zoulfikar Pacha, I found that minister not disposed to talk much of this particular case, with the circumstances of which he said Ragheb Pacha was more familiar, but he renewed with emphasis the expression of the wish of his government to adhere to its avowed policy of religious toleration, and to make good its welcome to the American missionaries; and he said he would take the orders of his Highness with regard to any proposition that might be made for the purpose of removing difficulties or complaints in the matter.

Before taking further steps, however, I have deemed it proper to make the present report. In the former case of Besh-et-ly, the missionaries, by their written note to me, of which a copy is annexed, marked A, proposed that five demands should be made to the Egyptian government. Referring to their letter itself for the exact detail, these five demands are here briefly recapitulated as follows: (1.) The return of Besh-et-ly to Ekmim. (2.) The punishment of 89 persons, being nearly the whole population of that village. (3.) The appointment of a joint commission to be composed of an equal number of members appointed by the Egyptian government and by the American consulate general, "with full authority to examine witnesses wherever found and issue judgment according to the merits of the case;" that is to say, a tribunal partly composed of a representative or representatives of the American government, to try native subjects of the Egyptian government for alleged offences against the principles of religious toleration proclaimed by the Egyptian government. (4.) A money indemnity to be paid by the Egyptian government equal to the expense of maintaining the American mission in Upper Egypt, 300 pounds sterling per month. (5.) The appointment, under certain circumstances, of an American consular agent "in every town in Egypt likely to be visited by American citizens, (that is, by the missionaries or any of them,) or in which there are American interests to be looked after;" that is, where there may reside one or more native converts of the American missionaries.

These proposals were regarded as unnecessarily severe in the case of Besh-et-ly, and, as has already been stated, that particular case was regarded as substantially finished when, the Egyptian government having disavowed all part in his expulsion from the village of Ekmim, he did, in point of fact, return to that village and resume his residence and teachings, without molestation. The same proposals, *mutatis mutandis*, are nevertheless now suggested by the missionaries as proper to be urged on the Egyptian government as a sequel to the case of Fam Stefanos, notwithstanding he has been returned to his home in consequence, as there is every reason to believe, of the representations made to the Egyptian government at the instance of the American missionaries.

The matter is respectfully submitted without further remark.

I have the honor to be, sir, very respectfully, your obedient servant,

CHARLES HALE.

Hon. WILLIAM H. SEWARD,
Secretary of State, Washington, D. C.

Diplomatic Correspondence, Alexandria, ***From Mr. Hale to Mr. Seward***, No. 108, November., 25, 1867, p. 97, 98.

مُلحق رقم (4)
تعليمات بعثة فارمن

18

Department of State,
Washington, April 13, 1876.

Elbert E. Farman, Esquire
appointed Agent and Consul General of
the United States

Sir:

The President by and with the advice and consent of the Senate, having appointed you Agent and Consul General of the United States at Cairo, I transmit herewith

1. A special passport for yourself and suite.
2. A letter of credence addressed to His Highness the Khedive, with an office copy of the same which you will deliver to the Minister for Foreign Affairs of Egypt, upon your asking through him an audience of the Khedive for the purpose of presenting the original to His Highness.
3. A letter of credit in duplicate on the bankers of the United States in London authorizing them to pay your drafts for your salary, quarterly as it becomes due, for the contingent expenses of your Consulate and for expenses of interpreters, guards &c. You will affix your signatures to both, return the original to this Department and retain the duplicate.
4. A copy of the printed Personal Instructions to the Diplomatic Agents of the United States in foreign countries.

Your salary as fixed by law will be at the rate of four thousand dollars a year. You are also authorized to draw a sum not exceed-

19

ing five hundred dollars a year for the contingent expenses of your Consulate, and a sum not exceeding five hundred dollars a year for the expenses of interpreters, guards &c.

The instructions given to your predecessor so far as they may remain applicable or continue unrepealed, will be considered as a part of your own.

Your attention is specially directed to instructions Nos. 17 and 18, addressed, respectively, under dates January 13 and 18, 1871, to Mr. George H. Butler, in regard to the presentation of a horse by the Khedive to newly arrived representatives of foreign powers. From those instructions you will observe that this Department disapproves the acceptance of this gift by representatives of the United States. Should it therefore be proffered to you upon your arrival it will become your duty courteously to decline its acceptance.

Your Commission has been sent to the United States Legation at Constantinople, with a request for your recognition, which when obtained, will, together with your Commission be forwarded to you at your post.

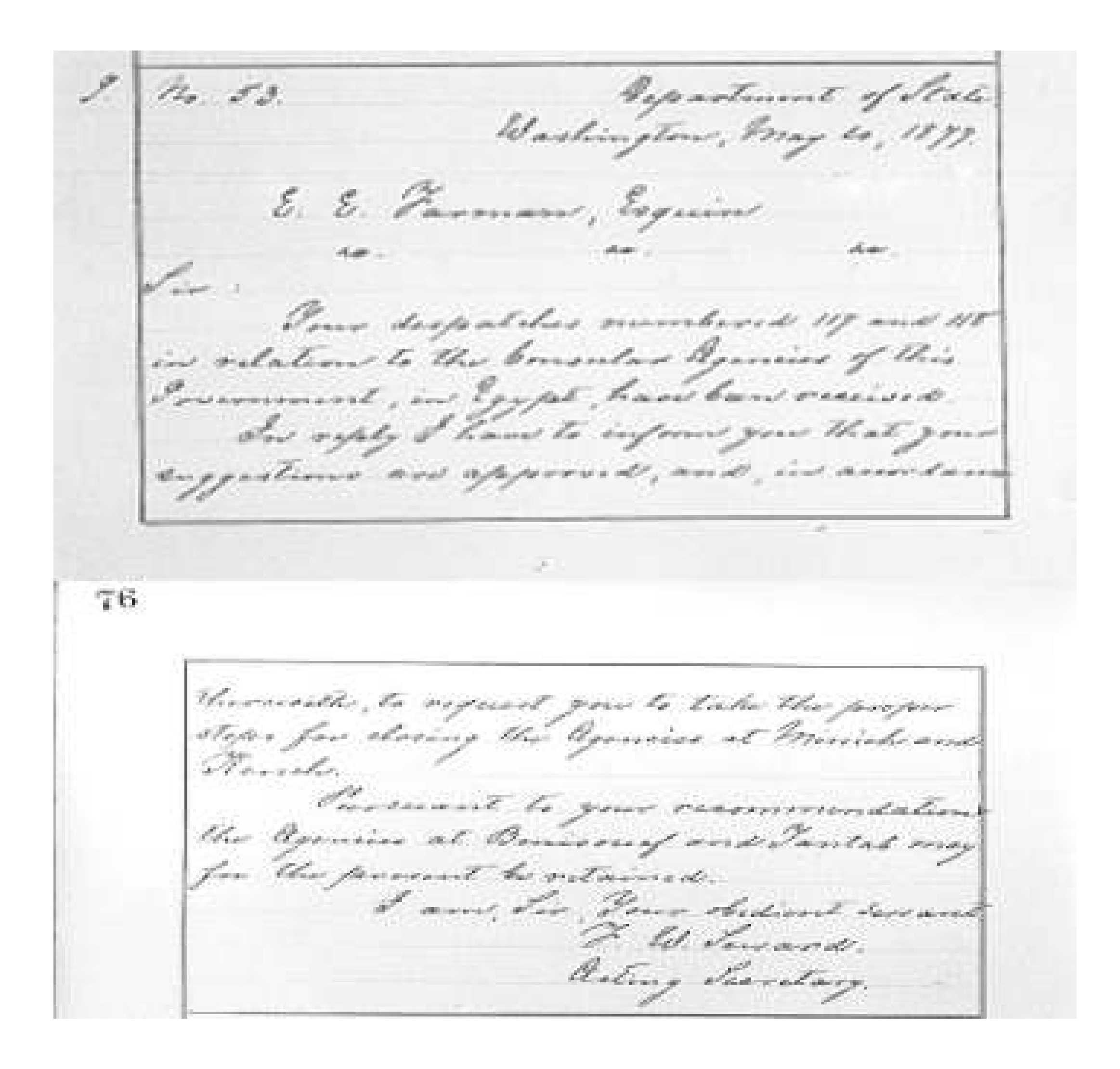
I am, Sir,
Your obedient servant,
John L. Cadwalader.
Acting Secretary.

Enclosures:
1. Special Passport.
2. Letter of Credence.
3. Letter of Credit.
4. Printed Personal Instructions.

Department of State, Washington, ***From Acting Secretary of The State to Elbert Farman***, April., 13, 1876, ***Diplomatic Instructions of The Department of State, 1801 – 1906, Egypt***, Vol., 16, No. 77, Roll. 53, November., 5, 1875 – June., 1, 1886, p. 18, 19.

مُلحق رقم (5)

موافقة وزارة الخارجية الأمريكية على اقتراحات فارمن



No. 53.

Department of State,
Washington, May 10, 1877.

E. E. Farman, Esquire,
&c. &c. &c.

Sir:

Your despatches numbered 117 and 118 in relation to the Consular Agencies of this Government, in Egypt, have been received.

In reply I have to inform you that your suggestions are approved, and, in accordance

76

therewith, to request you to take the proper steps for closing the Agencies at Minieh and Keneh.

Pursuant to your recommendation the Agencies at Benisouef and Tantah may for the present be retained.

I am, Sir, Your obedient servant
F. W. Seward.
Acting Secretary.

Department of State, Washington, No. 53, ***From Acting Secretary to Elbert Farman***, May., 10, 1877, ***Ibid***, p. 75, 76.

مُلحق رقم (6)

إستقبال الخِديوِ عَباس حِلمي الثاني للقُنصل العام بيتر أوجست چي



في الساعة الحادية عشرة من صباح نهار الاثنين ٢٨ نوفمبر سنة ١٩١٠ استقبل الجناب العالي الخديوي بسراي عابدين استقبالاً رسمياً وبالاحتفال المعتاد جناب المستر بيتر أوجست جي الوكيل السياسي والقنصل الجنرال للولايات المتحدة في مصر

ولما قدم المستر جي كتاب اعتماده إلى الجناب العالي الخديوي الذي كان بقاعة الاستقبال الكبرى يحيط به حضرات النظار وكبار رجال المعية السنية ألقى بين يدي سموه الخطاب الآتي

مولاي

أتشرف بأن أقدم لجنابكم الرفيع كتاب رئيس الولايات المتحدة باعتمادي لدى حكومة سموكم ولقد [illegible] ذلك الشرف الذي خصني إياه الرئيس وسأعمل بكل قواي لتحقيق رغبته في أن يكون مهمتي مصدر حفظ وإنماء الصلات الحسنة التي امتدت [illegible] الزمن على أحسن حال بين حكومة سموكم وحكومة الولايات المتحدة

وقد كلفني رئيس الجمهورية بأن أبلغ جنابكم العالي خالص وداده [illegible] بذلك أتجاسر وأختم بأن حكومة مصر [illegible] [illegible] بجميل مساعدتها وجميل معونتها لتزداد الروابط بينها قوة وإحكاما

وإني أستسمح مولاي في تقديم أشواقي الخاصة بدوام صحته وهنائه واستمرار رفاهية الأمة المصرية تلك الرفاهية التي اشتهرت في العالم [illegible] منذ استوائكم على عرش الملك

فأجاب مولانا الخديو المعظم:

يا جناب الوكيل

إني أقبل بامتنان ما أعربتم لي عنه من المودة الصادقة باسم رئيس الولايات المتحدة وأنتم تقدمون لي كتاب اعتمادكم ولكم يا جناب الوكيل أن تعتمدوا كل الاعتماد على مساعدتي ومعونة حكومتي في أداء مهمتكم إذ مهمتي حفظ وتوثيق العلائق الحسنة بين بلدينا

وإني أشكركم حسن ما أبديتموه من الأماني [illegible] أن هذه الفرصة تمكنني [illegible] من تبليغ ما أتمناه لرئيس الولايات المتحدة والأمة الأمريكية العظيمة الشأن من الخير والرفاهية

محفظة عابدين، **استقبال الخديوِ للسيد چي**، 28 نوفمبر 1910، مكاتبات إلى الخديوِ عباس حلمي الثاني والديوان بخصوص اعتماد قناصل لعدد من الدول الأجنبية بمصر، 24 / 12 / 1909 – 23 / 3 / 1914، محفظة 870 / ملف 14، ورقة 7.

مُلحق رقم (7)
حادثة رسو السفينة يو اس اس على ميناء الإسكندرية

American Diplomatic Agency
and Consulate General
Cairo - Egypt

October 21, 1914.

COPIE

Monsieur le Ministre :

I have the honour to bring to Your Excellency's attention the following occurrence which took place at Alexandria this morning.

Mr Ralph F. Chesbrough, American Vice and Deputy Consul General at Beirut, disembarked from the U.S.S. North Carolina accompanied by a United States Cavass and a guard from the said ship. The Cavass and the guard were carrying empty suit cases intended for the transport of gold held at the disposition of the United States at Alexandria for the relief of American citizens in Turkey.

Mr Chesbrough and his escort were unduly detained by a custom house guard, an European, who insisted upon and did search Mr. Chesbrough cavass. The said cavass was in uniform which bore the United States Coat of Arms upon the back. The guard from the ship was in the uniform of a United States blue jacket.

Such indignity I cannot let pass without a protest, and I regret more than you possibly can, the occasion, for I have overlooked a number of humiliations inflicted upon American citizens provided with passports, by officials of the Egyptian Government.

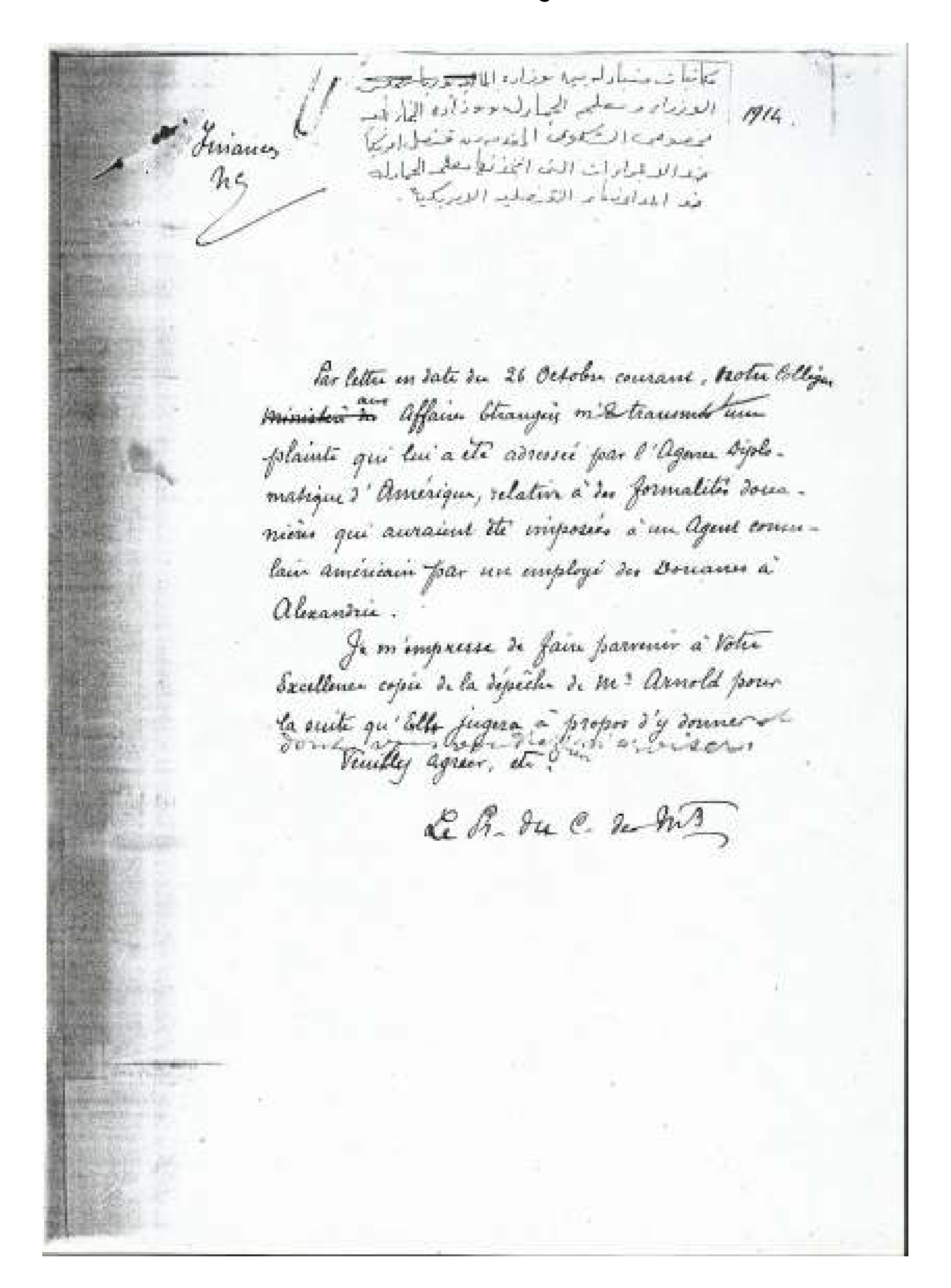
I trust that Your Excellency will cause such orders to be given which will result in an immediate cessation of such occurrences.

I avail myself etc......

Signed Olney Arnold.

H.E.
Adly Yeghen Pasha,
Minister of Foreign Affairs,
Cairo.

تابع مُلحق رقم (7)



Finances

1914.

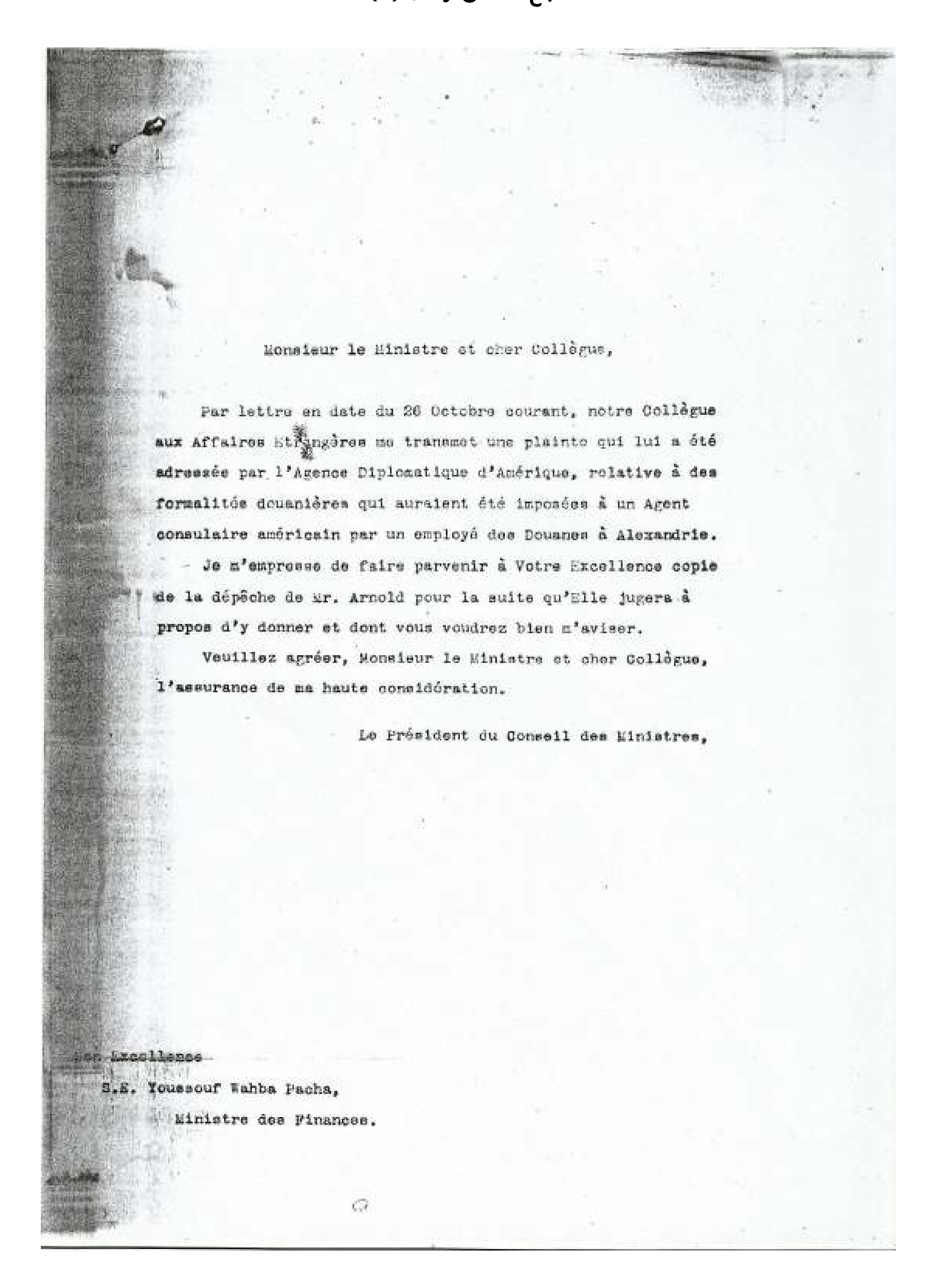
Par lettre en date du 26 Octobre courant, notre Collègue ~~Ministre des~~ aux Affaires Etrangères m'a transmis une plainte qui lui a été adressée par l'Agence Diplomatique d'Amérique, relative à des formalités douanières qui auraient été imposées à un Agent consulaire américain par un employé des Douanes à Alexandrie.

Je m'empresse de faire parvenir à Votre Excellence copie de la dépêche de Mr Arnold pour la suite qu'Elle jugera à propos d'y donner.

Veuillez agréer, etc.

Le Pr. du C. des M.

تابع مُلحق رقم (7)



Monsieur le Ministre et cher Collègue,

Par lettre en date du 26 Octobre courant, notre Collègue aux Affaires Etrangères me transmet une plainte qui lui a été adressée par l'Agence Diplomatique d'Amérique, relative à des formalités douanières qui auraient été imposées à un Agent consulaire américain par un employé des Douanes à Alexandrie.

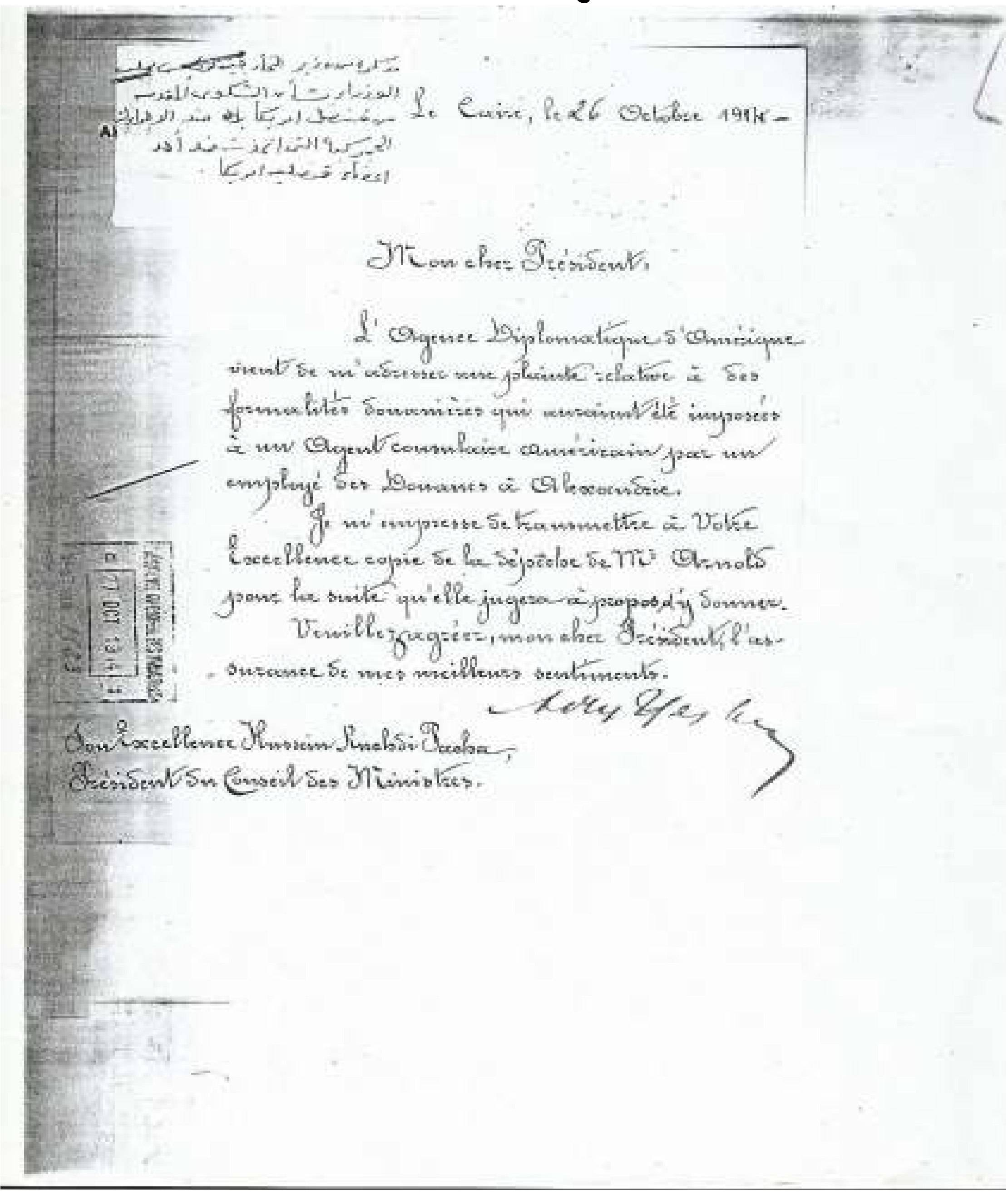
- Je m'empresse de faire parvenir à Votre Excellence copie de la dépêche de Mr. Arnold pour la suite qu'Elle jugera à propos d'y donner et dont vous voudrez bien m'aviser.

Veuillez agréer, Monsieur le Ministre et cher Collègue, l'assurance de ma haute considération.

Le Président du Conseil des Ministres,

Son Excellence
S.E. Youssouf Wahba Pacha,
Ministre des Finances.

تابع مُلحق رقم (7)



Le Caire, le 26 Octobre 1914.

Mon cher Président,

L'Agence Diplomatique d'Amérique vient de m'adresser une plainte relative à des formalités douanières qui auraient été imposées à un Agent consulaire américain par un employé des Douanes à Alexandrie.

Je m'empresse de transmettre à Votre Excellence copie de la dépêche de Mr. Arnold pour la suite qu'elle jugera à propos d'y donner.

Veuillez agréer, mon cher Président, l'assurance de mes meilleurs sentiments.

Son Excellence Hussein Rushdi Pacha,
Président du Conseil des Ministres.

محفظة مجلس النظار والوزراء، مُكاتبة نظارة الخارجية بشأن الشكوى المُقدمة من قنصلاتو دولة أمريكا ضد الإجراءات التي اتَّخذها مستخدمي مصلحة الجمارك في الإسكندرية مع أحد قناصل هذه الدولة، نمرة 502، 21 أكتوبر 1914.

- نفسه، مكاتبات مُتبادلة بين وزارة المالية ورئاسة مجلس الوزراء ومصلحة الجمارك ووزارة الخارجية بخصوص الشكوى المُقدمة من قُنصل أمريكا ضد الإجراءات التي اتخذتها مصلحة الجمارك ضد أحد أعضاء القنصلية الأمريكية، 26 أكتوبر 1914.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً الوّثائق غير المَنشورة

أ - باللغة العَربية:

- دارُ الوّثائق القَومية

1- مَحفظة عابدين

- أوراق خاصة بتَعيينِ قَناصل لِبلچيكا واليونان والولايات المُتحدة الأمريكية، محفظة 11/55، 3/29 - 1885/10/12، 6 ورقات.

- أوراق خاصة بتعيين قَناصل لدولة السويد والنرويج والولايات المُتحدة الأمريكية بمصر، مَحفظة 9/55، 3/18 - 1889/11/23، 5 ورقات.

- أوراق خَاصة بتعيين قناصل الولايات المُتحدة الأمريكية والنِمسا والدنمارك بمِصر، مَحفظة 55 / مَلف 3، 3/18 - 1891/5/16.

- مُكاتبات إلى الخِديو عباس حِلمي الثاني والديوان بخُصوص اعتماد قَناصل لعددٍ من الدُول الأجنبية بمصر، مَحفظة 870 / مَلف 14، 1909/12/24 - 1914/3/23، 47 ورقة.

2- مَحافظ مَجلس النُظار والوزراء

- بشأن الشَكوى المُقدمة من قَناصل أمريكا ضد الإجراءات التي اتَّخذها أحد مَوظفي مَصلحة الجُمرك بالإسكندرية مع أحد قَناصل هذه الدولة، مَحفظة 2/ أ / مَجموعة 21 الخارجية، 21 أكتوبر - 23 نوفمبر 1914

ب- باللغة الإنجليزية

الأرشيف الأمريكي National Archive

File Microcopies of Records in The National Archives: No. 77 / Roll 53, Diplomatic Instructions of The Department of State, 1801 – 1906, Egypt, Vol., 16, November., 5, 1875 – June., 1st, 1886:

- From Acting Secretary of The State to Elbert E. Farman, April., 13, 1876

- From Acting Secretary of The State to Elbert E. Farman, June., 30, 1876

- From Acting Secretary of The State to Elbert E. Farman, September., 1st, 1876

- From Acting Secretary of The State to Elbert Farman, September., 12, 1876

- From Hamilton Fish to Elbert Farman, December., 15, 1876

- From Hamilton Fish to Elbert Farman, December., 16, 1876

- From Acting Secretary to Elbert Farman, May., 10, 1877

ثانيا: الوّثائق المَنشورة:-

باللغةِ الأجنبية

1- The National Calendar and Annals of The United States, Vol., 13, Washington: Fishy Thompson and Frank Taylor, 1835

2- Public Documents, Printed by Order of The Senate of The United States Third Session of The Twenty – Fifth Congress, December., 3, 1838

3- Messages of The President of The United States to The Two Houses of Congess, at The Commencement of The Second Session of The Thirty – Seventh Congress: Volume 1 (1861)

4-Official Correspondence, The Indemnity Obtained for The Maltreatment of Faris El-Hakim An Agent of The American Missionarries in Egypt, London, 1862

5- The History of Mr. Seward's Pet in Egypt: His Acts Denounced and His Usurpations Condemned by The Courts, Washington, D.C: n.p. 1866, vii

6- The Works of James Buchanan Comprising His Speeches, State Papers, and Private Correspondence, J. B. Lippincott Company, Vol., 7, 1909

7- The Works of James Buchanan Comprising His Speeches, State Papers, and Private Correspondence, J. B. Lippincott Company, Vol., 8, 1909

8- The Works of James Buchanan Comprising His Speeches, State Papers, and Private Correspodence, J. B. Lippincott Company, Vol., 10, 1909

ثالثًا: التقارير

باللغة الأجنبية

- Report by John Bowering, on Egypt and Candia, London, 1839

رابعًا: المصادر والمراجع

أولا المصادر

باللغة الأجنبية

- Watson. Andrew. D. D, American Mission in Egypt 1854 – 1896, Pittsburg, United Presbyterian Board of Publication, 1898

ثانيًا: المراجع

ا- باللغة العربية

1- أحمد أحمد الحتة: دراسات في تاريخ

مصر الاقتصادي والسياسي في القرن التاسع عشر، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 1343 هـ / 2012

2- ناهد إبراهيم دسوقي: التاريخ الأمريكي، دار المعرفة الجامعية / 2008

ب- باللغة الأجنبية

1- Bryson. Thomas. A, William Hodgoson's Mission to Egypt 1834, Georgia Diplomats and Nineteenth Century Trade Expantion, West Georgia Collegue Studies in The Social Sciences, Vol., 5, 1972

2- Cassandra. Vivian, Americans in Egypt 1770 – 1915 Explorers Consuls, Travelers, Soldiers, Missionaries, Writers and Scientists, McFarland and Company, Inc, Publishers Jefferson, North Carolina and London, 2012

3- Fahmy. Zeyad, Jurisdictional Borderlands Extraterritoriality and "Legal Chameleons" in Precolonial Alexandria, 1840 – 1870, Cornell University

4- Parolin. Gianluca P, Citizinship in The Arab World, Amesterdam University Press, 2009

خامسًا: الدوريات

باللغة الأجنبية

- Translation of Extract From The Italo – Egyptian Journal "II Popalo", Edited by Mr. Santi, No. 66

سادسًا: المصادر الااليكترونية

1- Mackall. Leonard L, William Brown Hodgson, The Georgia Historical Quarterly, Vol., 15, No. 4, December, 1931

2- Serpell. David R, Consular Activities in Egypt 1849 – 1863, The Journal of Modern History, Vol., 10, No. 3, September, 1938

سابعًا: المواقع العلمية الااليكترونية

1. http://socialarchive.iath.virginia.edu
2- www.britannica.com
3- www.whitehouse.gov
4- www.fogottenbooks.com
5- http://warsawhistory.org
6- www.americanantiquarian.org

أثر حركة التجارة العربية الإسلامية ودورها
في
نشر الإسلام ومظاهر حضارته في جنوب شرق أسيا

أ.م.د.ندى عبد الرزاق محمود الجيلاوي

العراق / بغداد / وزارة التربية

المقدمة

تم اختيار موضوع بحثنا الموسوم بـ«أثر حركة التجارة العربية الإسلامية ودورها في نشر الإسلام ومظاهر حضارته في جنوب شرق أسيا». فقد كانت للتجارة دور مهم ومظهر حضاري في هذه المنطقة التي شملت (تايلاند وماليزيا وسنغافوره واندونيسيا والهند والسند)، وقد برز اثر وتأثير التجارة بشكل واضح في هذه المنطقة، وكانت التجارة من ابرز مظاهر النشاط الاقتصادي في المحيط الهندي، بل هو المظهر الوحيد الذي حمل في أعطافه جميع المظاهر الدينية والثقافية والحضارية.

وتأتي أهمية هذا الموضوع لما له ارتباط مباشر وغير مباشر في نشر الإسلام في شبه جزيرة الملايو وجزر اندونيسيا بطريقة سلمية وطوعية عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة أي بأسلوب الإقناع والحوار، فكانت التجارة من أهم المسالك في انتشار الإسلام إضافة إلى أهميتها الاقتصادية والتي حملت التجارة في يد وحملت في اليد الأخرى نشر الإسلام، فالتجارة هي أول وسائل الاتصال بين البشر، منذ ان بدأ الإنسان يشعر بالحاجة إلى مواد إنتاجية أخرى لم تكن متوفرة لديه، فكان التنوع الإنتاجي من منطقة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى أخر، ومن دولة إلى أخرى، وإضافة إلى رغبة الإنسان بالتغيير والتنويع سببا في قيام حركة التبادل والعلاقات التجارية بين الأمم والشعوب، فأذن الحاجة وما موجود في منطقة غير موجود في منطقة أخرى دفع الإنسان للتجارة.

وتعد التجارة من أقدم الأنشطة الاقتصادية التي مارسها الإنسان منذ وقت مبكر قبل الإسلام وبعد قيام الدولة العربية الإسلامية حيث ارتبطت بلاد العرب بالشرق بعلاقات تجارية متينة، وكانت سفنهم تجوب البحار الشرقية وكانت لهم في سواحل جنوب شرق أسيا جاليات سماها الهنود بـ (عربتو)، ويدل على ذلك الأحجار التي عثر عليها في تلك البلاد النائية وهي منقوشة بالخط المسند

الحميري، وتتابعت هجرات العرب وتجاراتهم حتى وصلوا إلى جزائر الهند الشرقية والصين.

وكان لاهتمام الخلافة العربية الإسلامية بالتجارة وبطرقها البحرية والبرية له أثره الواضح في تمهيد الطريق أمام البلدانيين والجغرافيين العرب والمسلمين في الرحلة والتنقل وكشف الأقاليم والمدن وما تتمتع به كل منطقة أو إقليم من التوابل والاطياب والمنسوجات والأحجار الكريمة والمعادن (الذهب والفضة) واليواقيت النادرة والعطور وغير ذلك من المواد والبضائع المتوفرة في منطقة دون الأخرى. وأيضا قدموا لنا وصفا رائعا ودقيقا لكل ارض ومنطقة زاروها وحلوا بها ضيوفا مبنية على المشاهدة والتحري.

وتعتبر رحلة سليمان التاجر السيرافي من بواكير السياحات العربية إلى الصين والتي يرجع زمنها إلى سنة (237 هـ/851م)، وتعد من أقدم الكتب العربية في وصف البلدان وأخبار التجارة البحرية، فالتاجر العربي المسلم يسعى إلى تحقيق الربح في البيع والشراء فهدفه الأول هو النشاط التجاري الاقتصادي، اما هدفه الثاني ذات علاقة مباشرة بحمية المسلمين في نشر دينهم في كل بقعة يستطيع الوصول إليها. والتاريخ العربي الإسلامي يحفل بالعديد من الرحالة والبلدانيون والجغرافيون.

وتمتاز منطقة جنوب شرق أسيا بالموقع الجغرافي المتميز وما تمتعت به من موارد طبيعية متنوعة غاية في النفاسة والندرة، فكانت محط أنظار ومطلب التجار والرحالة منذ أقدم الأزمنة، ولهذا أصبحت مرفأ تفيء إليه القوافل التجارية التي تمخر عباب المحيطات، لكونها تشكل مفترقا للطرق التجارية وملتقى خطوط سير القوافل المختلفة. فكان لها دورًا مهم في الازدهار الحضاري والنشاط التجاري وملاذا للهجرات العربية وغير العربية، حيث شكلت بفعل موقعها الجغرافي معبرا بين قارتي أسيا واستراليا أي بين محيطين هامين، المحيط الهادي من ناحية والمحيط الهندي من ناحية أخرى.

ولا يخلو البحث من مصاعب أثناء كتابة البحث، وكذلك مرحلة الجمع والبحث عن المصادر والمراجع التي تتناول مفردات بحثنا، ومن هذه الصعوبات هي كثرة المناطق والأقاليم وخاصة في فقرة الطرق التجارية البحرية والبرية وعدم العثور على معلومات لبعض المناطق التي كانت لها تسميات قديمة وحديثة بالرغم من محاولاتي المتكررة للعثور عليها والتعرف عليها، على الرغم أنني وجدت البعض منها وتم تعريفها في الهوامش وأيضا التعرف على أسماءها الحديثة والموجودة حاليا في منطقة جنوب شرق أسيا.

أولا: جذور العلاقات التجارية مع جنوب شرق أسيا.

تمتعت منطقة جنوب شرق أسيا بموقع جغرافي متميز كان له أثره الفاعل في علاقتها مع المنطقة العربية، حيث ارتبطت بصلات قديمة وقوية جدا ـ تظهر هذه العلاقة بصورة واضحة من خلال ما قمنا به من تصفح في كتب التاريخ القديمة وخاصة كتب الرحلات والجغرافيين وكلها تشير إلى وصول سفن عربية من بلاد الشام ما يقارب ألف عام قبل الميلاد إلى هذه المنطقة لتحمل الذهب الذي لعب دورا ـ هاما ـ في الهجرة ثم الاستيطان في تلك الجزر (جزر الهند الشرقية) ولم يكن الذهب وحده هو الذي جذب الأجناس البشرية إلى تلك المنطقة بل الأرباح الطائلة التي كانت تعود على التجار بل وعلى إدارة الدولة في احتكار تجارة التوابل والافاويه وتصديرها إلى الغرب ولضخامة هذه الأرباح كان السبب وراء انتظام سير طرق الملاحة التجارية بين الشرق والغرب، وبذلك أنخلق جيل من التجار المهرة الذين كانت لهم معرفة وعلم في عبور المحيطات وفي تامين وصول الأساطيل التجارية المحملة بالبضائع في سلام إلى مرافئها[1].

وقد ظهرت العديد من الأدلة الحية التي تشير إلى قيام علاقات موغلة في القدم بين بلاد العرب ومنطقة جنوب شرق أسيا بما فيها جزر الهند الشرقية والفلبين التي اسماها العرب (واق واق)[2]، ويبدو ان أهل بلاد العرب الجنوبية القديمة ألفوا التجارة مع تلك المناطق النائية، والدليل بما عثر عليه الاثاريون من أحجار وجدت عليها نقش بالخط المسند الحميري، لعلها من بقايا بناء قديم انشيء بمثابة مركز تجاري، وركبوا أهل حضرموت وعمان وسواحل الخليج العربي ظهر البحر وأوغلوا به إلى ماوراء الهند، وقد ذكر ان ميناء اكيلا الواقع على مقربة من رأس الخيمة كان مرفأ للسفن العربية ومنه تنطلق إلى الهند. وبهذا فقد أصبحوا الحضارمة القدامى الوكلاء الرئيسيين للتجارة بين مصر والهند وهم أنفسهم الذين جهزوا معابد مصر وقصورها بالأحجار الكريمة والتوابل والبخور الذي يحرق على مذابح الآلهة المصريين القدامى[3].

وعلى اثر هذا النشاط الملاحي العربي قامت هجرات عربية استقرت في سواحل سومطرة[4] الشمالية الغربية ومن ثم تقدموا إلى ثغور جاوه[5] الشمالية والى بقية الجزر الأخرى وسرعان ما كونوا لهم مركز أو مراكز اقتصادية مرموقة وملكوا زمام التجارة البحرية، وبهذا فقد كانت في حوزتهم أربعين سفينة تجارية تجوب بحار جاوه ومكاسر الصين[6]. وتعد هجرة الحضارمة في الألف الرابع الميلادي أعظم الهجرات العربية إلى تلك المناطق، فقد كون العرب المهاجرون في كوجرات والتي

يسميها العرب قزرات جالية كبيرة أطلق عليها الهنود اسم عربتو (Arabita) واستمر العرب مواصلتهم في هذه الهجرات حتى وصلوا بها إلى جزائر الهند الشرقية والصين[7].

إذن بواسطة التجارة ومنذ زمن بعيد ربطت منطقة جنوب شبه الجزيرة العربية والخليج العربي والبحر المتوسط بمنطقة جنوب شرق أسيا، وذلك لوفرة المواد الأولية الثمينة والمرغوبة والمطلوبة في نفس الوقت والتي كان ينقلها التجار من أهل جاوه وسرنديب[8] إلى شبه جزيرة الملايو[9] عندما كان مضيق ملقا[10] محور للتبادل التجاري في المنطقة ثم إلى المنطقة العربية ومن ناحية أخرى فقد وصل تجار هذه المنطقة (جنوب شرق أسيا) وخاصة الاندونيسيين منذ تلك الفترة السحيقة إلى سواحل حضرموت حتى مأرب، يلتقون في أسواقها بالمعينيين فيشترون منهم ويغادرون بعدها لبلادهم، اما التجار المعينيون فوصلت قوافلهم البرية إلى فينيقيا ومنها إلى مصر وبلدان البحر المتوسط وأوربا ناقلة لهم بضائع تلك المنطقة[11].

ومنذ نهاية القرن السادس الميلادي احتكرت قريش تجارة الهند والصين وذلك بفضل جهود زعيمها هاشم بن عبد مناف والذي يعتبر انه أول من سنّ رحلتي قريش (رحلة الشتاء والصيف) فرحلة الشتاء وهي الرحلة التي تذهب إلى اليمن والحبشة والعراق، ورحلة الصيف إلى الشام[12]، وبعد ذلك اخذ الزعيم هاشم وأخوته عبد شمس، والمطلب، ونوفل، الإيلاف (أي العهد) من ملوك الشام والحبشة واليمن والعراق فألفوا التجارة والرحلتين معا والتي جاء ذكرها في القرآن الكريم بقوله تعالى:﴿لإِيلَافِ قُرَيشٍ إِيلافِهِم رِحلَةَ الشِتَاءِ وَالصَّيفِ فَليَعبُدُوا رَبَ هَذَا البَيتِ الَّذِي أطعَمَهُم مّن جُوعٍ وَإمَنَهُم مّن خَوفٍ﴾[13].

وتأتي أهمية مكة ومكانتها في التاريخ العربي والإسلامي حيث ولد فيها الرسول الكريم (ﷺ) وبّلغ رسالته لمدة عشر سنوات، إضافة إلى إنها كانت من اكبر المراكز الدينية في الجزيرة العربية، بل من أهم المراكز التجارية النشيطة التي أخذت بالاطلاع والاتصال مع البلدان المجاورة، والتعرف على أحوالها قادت ودربت الكثير من التجار الذين استطاعوا بعد حركة الفتح الإسلامي ان يديروا الدولة العربية الإسلامية بكل نشاط وحكمة وقد نجحوا بذلك[14].

ولقد كانت جذور العلاقات التجارية من العوامل المهمة في نشر الإسلام والثقافة العربية في جنوب شرق أسيا وذلك لان العرب حلوا محل الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية سياسيا وعسكريا ومن ثم سيطرتهم على مجالات التجارة العالمية في العصور الوسطى، وقد عاشت التجارة تحت ظل العرب المسلمين متمتعة بالحماية والرعاية والنشاط بحيث أتيح

لجميع الأقوام سواء العربية أو غير العربية ان ينعموا بثمراتها ويستفادوا من أرباحها مثل الفرس واليونان والنساطرة واليهود والهنود وغيرهم، ومما ساعد على رواج التجارة ونجاحها وفي تطور نظام الائتمان والمعاملات التجارية كالصيرفة والحوالات (السفاتج) في ظل النظام الاقتصادي للدولة العربية[15].

وليس بالإمكان تحديد تاريخ دقيق لوصول الإسلام إلى منطقة جنوب شرق أسيا، إلا ان هذا قد حصل على الأرجح منذ وقت مبكر من ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي، وهذا ما تشير إليه مصادرنا العربية الإسلامية، ولما له من موقف إنساني غاية في الأهمية، فقد كانت لمبادئ الإسلام القائمة على العدالة والمساواة وتطبيقاته الدينية والسياسية والاجتماعية الأثر الفعال في انتشاره خلال مدة قياسية بين الشعوب والأمم التي وصل إليها ومن وسائل انتشار الإسلام كان عن طريق التجارة أو عن طريق الهجرة العربية الإسلامية إلى مناطق مختلفة ومنها منطقة جنوب شرق أسيا، إذ تذكر بعض المصادر ان أهل سرنديب عندما بلغهم ظهور النبي الكريم (ﷺ) بعثوا رجلا منهم ليعرف أمر هذا النبي ودينه وما يدعو إليه، إلا انه توفي وهو في طريق عودته إلى موطنه، وكان معه غلام هندي هو الذي وصل إلى سرنديب وشرح لهم ما عرفه وشهده عن الرسول الكريم (ﷺ) ومبادئ الإسلام وطبيعته، لكن هذه الرواية لم تحدد لنا الوقت الذي تم به وصول الإسلام إلى سرنديب[16]. وعلى الرغم من ان هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها وذلك لطول المدة الزمنية للرحلة من سرنديب إلى المدينة والتي تجاوزت السنتين والتي ذكرت بعد وفاة الرسول (ﷺ) وخلافة أبي بكر (رض)، لكن في نفس الوقت فان هذه الرواية تشير إلى انتشار الإسلام أو وصوله إلى منطقة من مناطق جنوب شرق أسيا منذ وقت مبكر والوسيلة كانت عن طريق التجارة والتجار العرب المسلمين[17].

ويذكر المستشرق غوستاف لوبون عن صلات العرب بالهند والصين بان صلات العرب الأولى ببلاد الهند تعود إلى أقدم عصور التاريخ، وان الهنود لا العرب قد كانوا يأتون بمنتوجاتهم إلى السواحل العربية قبل ظهور الدين الإسلامي، وكذلك يذكر ان السفن العربية لم تذهب من مرافئ اليمن إلى بلاد الهند إلا قبل ظهور الدين الإسلامي ويستطرد في ذلك إلى ان أفق صلات العرب التجارية اتسع بعد ان ثبت سلطانهم وبعدها وصلوا العرب إلى شواطئ كورموندل[18] وملبار وسومطرة وجزائر الأرخبيل الكبرى وقطعوا خليج سيام حتى بلغوا جنوب بلاد الصين. ونحن لا نتفق مع رأي غوستاف لوبون وذلك لما ذكرناه سابقا عن جذور العلاقات التجارية

للعرب في منطقة جنوب شرق أسيا ولان ما يقوله غوستاف يتناقض مع ما يذكره مرة أخرى عن علاقة العرب بالصين كانت تتم بواسطة الهنود وأنها أقدم من بعثة الرسول الكريم (ﷺ) بزمن طويل، على اعتبار ان هذه الصلات غير مباشرة ولكن صلاتهم المباشرة لم تحدث إلا بعد ان أقاموا دولتهم العربية الإسلامية[19].

أذن ما يذكره غوستاف متأرجح فمرة يقول ان الصلات ترجع إلى عصور قديمة أي من جهة الهنود وليس العرب وان صلات العرب لم تتسع إلا بعد ثبت سلطانهم ورسخت أركان دولتهم العربية الإسلامية. إلا ان العرب كانوا يتصلون بالصين كاتصالهم ببلاد الهند بالطرق البرية والبحرية، وان العرب كانوا يقومون برحلات متواصلة إلى بلاد الصين ومن أقدم الرحلات هي رحلة التاجر العربي سليمان سنة 237 هـ/851م، والذي سافر مرارا لغرض المتاجرة إلى الهند والصين[20]، وبالنسبة لصلات العرب بأهل هذه المناطق كان أمر ثابت، وبدليل تبادل الوفود بين الخلفاء العرب وملوك الصين مثلا وكما هو مسجل من خلال الوثائق وسجلات السلع والأموال[21]

وقد استمرت هذه العلاقات التجارية حيث تشير بعض المصادر العربية إلى ان سفن الهند والصين كانت تأتي إلى العراق منذ وقت مبكر حيث يذكر المسعودي[22] في ان هذه السفن كانت ترد إلى ملوك الحيرة وهي محملة بأصناف البضائع وان خالد بن الوليد حين دخل الحيرة صلحا زمن الخليفة أبي بكر (رض) حيث خاطب عبد المسيح بن عمرو الغساني وقال له: ما تذكر ؟ قال:" اذكر الصين وراء هذه الحصون" وهذا يعني ان بضائع هذه السفن كانت تصل إلى الحيرة أي ان هذه السفن كانت تصل إلى بحر النجف بموضع النجف حاليا.

وفي أيام الخليفة أبي بكر (رض) أيضا حيث كتب إلى خالد بن الوليد بعد ان انتهى من حرب اليمامة سنة 12 هـ/623م: «ان سر إلى العراق حتى تدخلها وابدأ بفوج الهند وهي الابلة "[23] حيث كانت الابلة الميناء الرئيسي في الخليج العربي ونقطة البداية لكل الرحلات البحرية المتجة إلى الشرق ولذلك فقد سميت " بفرج الهند والسند والصين»[24].

وعندما دخل المسلمون العراق عن طريق البحر وجدوا في سيراف الواقعة على خليج البصرة نقودا صينية وهندية معمولة من النحاس يتداولها التجار في معاملاتهم وان العرب قد عرفوا الهند والصين وذكروها في إسفارهم وفي التسميات الشخصية، وأيضا في أدبهم، كما ان أهل الشرق الأقصى قد عرفوا وخبروا العرب وأطلقوا عليهم اسم تاشي Tazi[25] المحرفة من تاجك البهلوية[26].

وكثر الوجود العربي في منطقة جنوب شرق أسيا ودليلا على قوة الوجود العربي الإسلامي وانتشار الإسلام في جزيرة جاوه وبورما منذ أيام الخليفة الثالث عثمان بن عفان (رض)[27].

اما في العصر الأموي (41-132 ه/661-750م) فقد ازدهرت العلاقات التجارية حيث هاجر بعض المسلمين إلى جزائر السيلى[28]، واستقروا فيها وقد ساعد في نشر مبادئ الإسلام وتشريعاته العادلة من المصدر الأول أي من الغرب أنفسهم وبشكل تدريجي لسكان هذه المنطقة، وما يؤكد وصول العرب المسلمين إلى جنوب شرق أسيا منذ وقت مبكر، في ان ملك سرنديب في عهد ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي الوالي الأموي على العراق (72-92 ه/694-714م) قد أرسل له ملك سرنديب عدد من النساء المسلمات اللواتي ولدن في بلاده ومات أبائهن الذين كانوا تجار مستقرين في تلك المنطقة[29].

وكذلك وجدناه قوة الإسلام وانتشاره شمل حتى ملوك تلك المنطقة ومنهم سري مهراجا ملك مملكة سري ويجايا في سنة 99 ه/718م، وكذلك إسلام الملك جايا سينا ملك مملكة كلانجا - جبارا[30] في سنة 107 ه/726م، ويعتبر إسلام هذين الملكين نتيجة لمبادئ الإسلام العظيمة وتطبيقاته الحية في حياة أي مجتمع غير مجتمع الإسلام وما بلغه الإسلام في صورة الرائعة والجيدة في نفوس المهاجرين ومنهم التجار العرب والمسلمون أيضا وفي نفوس منطقة جنوب شرق أسيا، ومن هذا الانتشار الواسع للإسلام تبين في العلاقات والاتصالات الرسمية بين الخلفاء الأمويين وبين ملوك تلك المنطقة ومنها ملوك سومطرة منذ النصف الأول في القرن الأول الهجري[31]. ونجاح الإسلام قد برز في شكل مباشر ومؤثر من تكوين وظهور أول مملكة إسلامية في جنوب شرق أسيا إلا وهي مملكة بيرلاك[32]، وأول من حكمها هو السلطان علاء الدين سيد مولانا عبد العزيز شاه[33].

وقد بلغ تأثير الإسلام بتجارة ودعاته العرب والمسلمين في الهيكلية الإدارية لمؤسسات هذه الممالك في جنوب شرق أسيا والتشابه فيما بينها وبين المؤسسات العربية، ومن منتصف القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، تأسست مملكة أخرى إسلامية قامت في شمال سومطره، ومما يؤكد وجود هذه المملكات من خلال التنقيبات الأثرية التي أجريت في هذه المنطقة والعثور على بعض القبور والشواهد والتي كتب عليها باللغة العربية ومؤرخة بالتاريخ الهجري مثلا في منطقة جاوه الشرقية وغيرها من مناطق في جنوب شرق أسيا[34].

ومن العوامل المهمة التي مكنت العرب

والمسلمين من فرض هيمنتهم على المحيط الهندي وخاصة التجارة، معرفتهم بأوقات هبوب الرياح الموسمية التي جعلتهم سادة التجارة دون منازع، وأيضا السيادة الإسلامية على تجارة المحيط الهندي فقد رافق ازدياد حركة النشاط التجاري ظهور الإسلام وانتشاره، فأصبحت التجارة من ابرز مظاهر النشاط في المحيط الهندي وفي تغلغل نفوذ العرب التجاري وانتشار الإسلام[35] فضلا عن دور التجار الفاعل في مجال الوساطة التجارية لتوزيع البضائع مع البلدان المجاورة لهم، أو البلاد الواقعة عبر البحار، كالهند وجزر منطقة جنوب شرق أسيا والصين، ساعدهم على ذلك قدم علاقاتهم واتصالاتهم الوثيقة مع هذه المنطقة وأهلها، وأيضا ازدياد حجم التبادل التجاري المتمثل بمركز التجارة المتمثل بالأسواق والمراكز التجارية مثل عدن وسيراف وعمان اكبر مرافئ المملكة الإسلامية، ويلي ذلك في الأهمية البصرة وديبل على مصب السند وكله[36] وملقو من المراكز التجارية الرئيسية في المحيط الهندي، حيث تلتقي فيها السفن العربية والهندية والصينية لتبادل البضائع[37].

وبقيام الخلافة العباسية (132 هـ/750م)، شهدت حركة التجارة العربية الإسلامية نشاطا وازدهارا حقيقيا، ويأتي بناء بغداد وتحول الخلافة إلى العراق في مقدمة الجهود التي بذلها العباسيون لإنعاش التجارة مع بلاد الشرق، إضافة إلى اختيار موقعها بين دجلة والفرات تأتيها القوافل التجارية من جميع البلدان، وكان العامل التجاري من العوامل الأخرى المستهدفة في اختيار وبناء بغداد[38]، فهي كما يصفها اليعقوبي[39] بأنها " مشرعة للدنيا"، فجاء تخطيط بغداد ليؤكد هذه الحقيقة فكان نصيب الأسواق وتنظيمها مناسب لها من خلال النشاط والتبادل التجاري الخارجي يشجعهم في ذلك صلاح دجلة والفرات للملاحة ووجود البصرة باب بغداد الكبير إلى العالم ومحطة العراق إلى الشرق الأقصى وهذا ما ركز عليه العباسيون في اهتمامهم للطريق البحري والذي تطلعوا إليه منذ قيام دولتهم.

ثانيا: الطرق التجارية مع جنوب شرق أسيا.

أ - الطريق البحري:

اهتم البلدانيون والجغرافيون العرب اهتماما كبيرا بذكر الطريق البحري وقد قدموا وصفا كاملا لهذا الطريق يفوق وصفهم للطريق البري، وذلك لأهميته التجارية ولاتصاله بمدن وموانئ الخليج العربي وجنوب شرق أسيا، وفي مقدمة الجغرافيون هو التاجر سليمان التاجر، والذي وضع أول خريطة ملاحية مبين فيها الموانئ التي كانت تمر بها الملاحة البحرية في العصور الإسلامية وأخبار هذا التاجر ترجع إلى سنة 217 هـ/851م، فقد سافر

عدة مرات إلى الهند والصين للتجارة ومن خلال التجارة اكتسب خبرة واسعة في هذا المجال. وأيضا التاجر والرحالة العربي ابن وهب القرشي، وقد دوّن رحلته أبو زيد الحسن السيرافي في بداية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي[40]. ومن جاؤوا من بعده كابن خرداذبة وابن الفقيه والاصطخري وابن حوقل، والمسعودي، بمعلومات كثيرة ضمت مؤلفاتهم فما بعد.

ومن اكبر موانئ الدولة العربية الإسلامية على المحيط الهندي عدن وسيراف وعمان وأيضا البصرة وديبل على مصب نهر السند، وهرمز التي كانت فرض كرمان[41]. اما عدن فهي المركز التجاري الكبير بين افريقية وبلاد العرب وبنفس الوقت تمثل نقطة ارتكاز التجارة بين الهند والصين ومصر، فيسميها المقدسي[42] «بدهليز الصين». وكذلك سيراف الفرضة التي تمر بها صادرات فارس ووارداتها[43]، وكان الخليج العربي تقصده المراكب من جميع البلدان، وخاصة بضائع الصين وبضائع اليمن المرسلة إلى الصين تحمل على المراكب لسيراف[44].

ويعد ابن خرداذبه (ت 300 هـ/912م) أحسن من وصف لنا الطريق البحري إلى الهند والصين، وقدم لنا تقدير للمسافات على طول الطريق بين المراكز التجارية المختلفة منها المرافئ والمدن المهمة، وأيضا اهتم بوصف هذه المراكز وصفا مسهبا معزز ذلك بمعلومات وافرة عما ينتجه كل مركز من المواد[45].

والآن نقدم وصفا للطريق البحري الذي يبدأ من مدينة البصرة وتسير السفن في الخليج العربي متجهة نحو الساحل الغربي للخليج العربي إلى عبادان 12 فرسخ[46] إلى الخشبات[47] 2 فرسخ، ومن ثم تعبر البحر فشطه الأيمن للعرب وشطه الأيسر لفارس وعرضه 70 فرسخا من الخشبات إلى البحرين في شط العرب 70 فرسخ إلى الدردور[48] 150 فرسخا تسلكه السفن الصغار، ولكن يصعب على السفن الصينية الكبيرة اجتيازه كما ان هناك جبلان يقال لهما (سير وعوير) ولا يظهر منهما فوق الماء إلا اليسير، فإذا جاوزت السفن الجبال وصلت إلى صحار ومنها إلى مسقط موانئ عمان 50 فرسخ، وتأتي إلى ميناء سيراف لان السفن الصينية تأتي لشحن البضائع وأيضا تتزود بالماء العذب والمؤن استعداد للرحلة الطويلة إلى الهند، والى الشحر 200 فرسخ والى عدن 100 فرسخ وهي من المرافئ العظام وبها العنبر والعود والمسك ومتاع الهند والسند والصين والزنج والحبشة وفارس والبصرة وجده والقلزم[49].

اما الطريق البحري الذي يسير مع الساحل الشرقي لبلاد فارس فانه يبدأ أيضا من البصرة إلى جزيرة خارك 50 فرسخ والى جزيرة لاوان

80 فرسخا والى جزيرة البرون 7 فراسخ والى جزيرة خين 7 فراسخ والى جزيرة كيس 7 فراسخ والى جزيرة ابن كاوان 18 فرسخ ثم إلى ارموز 7 فراسخ ثم إلى ثارا مسيرة 7 أيام وهي الحد بين فارس والسند ثم إلى الديبل مسيرة 8 أيام ثم إلى مصب مهران نهر السند في البحر 2 فرسخ ومن مهران إلى اوتكين أول ارض الهند مسيرة 4 أيام ومنها إلى أعيد 2 فرسخ والى كولي فرسخان[50] والى سندان 18 فرسخ والى ملي مسيرة 5 أيام[51] والى بلين مسيرة 2 يوم ومن بلين تتفرع الطرق في البحر، فمن اخذ مع الساحل من بلين - بابتن مسيرة يومين ومنها إلى السنجلي وكبشكان مسيرة يوم ومنها إلى مصب كودا فريد 3 فراسخ والى كيلكان واللوا وكنجة مسيرة يومين والى سمندر 10 فراسخ والى أونشين 12 فرسخ وهي مملكة عظيمة ومنها إلى أبينه 4 أيام، ومن يلبن مفرق الطريق إلى سرتنديب (سيلان) مسيرة يوم أو من أراد الصين من بلين جعل سرنديب عن يساره فمن سرنديب إلى جزيرة انكبالوس[52] مسيرة 10 أيام إلى 15 يوم ثم إلى جزيرة كله مسيرة 6 أيام وعلى اليسار جزيرة بالوس على مسيرة 2 يوم ومنها إلى جزيرة جايه[53] وشلاحط[54] وهولج 2 فراسخ والطريق بين جابه ومايط قريب.

ومن يسار مايط إلى جزيرة نيومه أو تيومه في سومطره ومنها إلى اصما مسيرة 5 أيام والى الصنف على الساحل مسيرة 3 أيام ومن الصنف إلى لوقين وهي أول مرافئ الصين 100 فرسخ ومنها الحجر والحرير والغضار الجيد الصيني وبها أرز، ومن لوقين إلى خانقوا[55] وكانتون وهو من المرافئ الكبيرة مسيرة 4 أيام في البحر وفي البر مسيرة 20 يوم، ومن خانقوا إلى قانطو مسيرة 8 أيام ومن خانجوا[56] إلى قانطو مسيرة 20 يوم وهذه موانئ الصين المهمة، ولكل مرفىء من مرافئ الصين نهر عظيم تداخله السفن ويكون فيه المد والجزر[57]. وهذه الظاهرة (المد والجزر كانت السفن تستفيد منها للدخول إلى ميناء الابلة والبصرة، وقد تحدث عن هذه الظاهرة البلدانيون والجغرافيين ومنهم ابن رسته[58]، بقوله: «دجلة البصرة واليه ينتهي مد البحر ومنه يجزر إذا رجع الماء إلى البحر».

ومن خلال وصف هذا الطريق البحري فقد عرفنا ما يحمله التجار الذين يذهبون إلى الصين والهند، فهم يجلبون الحرير والقرند والمسك والعود والسروج والسمور والغضائر والدارصيني من الصين، اما من الهند فيجلبون العود والصندل والكافور والقرنفل والتارجيل والثياب القطنية والمحاية، اما من سرنديب الياقوت والماس والدر ومن ملي وسندان الفلفل ومن كله الرصاص القلعي[59]. ويحمل

التجار العرب معهم إلى الصين العاج والعطور والكهـرب واليـاقوت والكـافور، ومـن خـلال المسافات التي استغرقت بالمسير أيام من البصرة إلى ميناء خانقو بالصين تقريبا ستة أشهر وأكثر. وضمن هذه المدة مدة التوقف والراحة في بعض الموانئ المهمة، ورحلة العودة تستغرق نفس المدة تقريبا أو أكثر في بعض الأحيان[60].

ولا يخلو هذا الطريق من المخاطر والعوارض الطبيعية إضافة إلى هجوم اللصوص وقطاع الطرق، والحالة الزراعية للمدن والجزر التي تمر بها السفن وما تتواجد فيها من حيوانات برية وبحرية، وكذلك عن وصف المنتوجات الزراعية وأيضا الثروة المعدنية والإنتاج الصناعي المحلي لهذه المنطقة، إضافة إلى ذلك من خلال وصف للطريق البحري الحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لمنطقة جنوب شرق أسيا وجزرها ودياناتها ومعتقداتها وعاداتها وما تتعرض لها الرحلة من مشاكل ومخاطر السفر وغيرها من الأزمات المختلفة[61].

والطريق البحري يحتاج إلى المعرفة التامة بأوقات هبوب الرياح الموسمية وعلى أصحاب السفن ان يكونوا على دراية بأوقات هبوبها وإلا فأنهم لا يستطيعوا الإبحار إلى الهند والصين وقد وصف لنا السيرافي[62]، الظواهر الجغرافية والفلكية التي يتعرض لها طريق الحرير البحري ولاسيما في الخليج العربي وبحر الهند والأوقات التي يحسن فيها الإبحار والخطورة التي قد يتعرض لها أصحاب السفن عند هبوب الرياح[63].

ب - الطريق البري (طريق الحرير البري).

الطريق البري أو طريق الحرير العظيم والذي اخذ تسميته من التجارة الرئيسية التي تنقل عبره، وهي مادة الحرير، وهو الطريق المباشر الذي يصل الدولة العربية الإسلامية بالصين. وتجمع المصادر التي اطلعنا عليها التي تجعل بداية هذا الطريق من بغداد عاصمة الدولة العربية الإسلامية والذي يأخذ مساره إلى النهروان 4 فراسخ ومن ثم إلى الدسكرة[64] 12 فرسخ. ثم إلى جلولاء 7 فراسخ، ثم إلى خانقين 7 فراسخ والى قصر شيرين[65] 6 فراسخ والى حلوان 5 فراسخ وبعدها إلى عقبة حلوان، إذ يدخل الطريق في الأراضي الإيرانية ليصل إلى مرج القلعة[66] بعد اجتيازه 10 فراسخ، ثم إلى قصر يزيد[67] وبينهما 4 فراسخ، والى الزبيدية 6 فراسخ، ثم إلى قصر عمرو 7 فراسخ، والى قرميس[68] والى شيراز[69] اقل 2 فرسخ وهو مفرق طريق خراسان ثم إلى الدكان[70] 9 فراسخ حتى يصل إلى الري ومن الري يسير الطريق بفرعه الثاني باتجاه الغرب حتى يصل إلى أقاليم ومدن أرمينية وأذربيجان ومن ثم إلى ممالك الدولة البيزنطية ولكن الذي يهمنا من هذا الطريق أي بالتحديد من منطقة الري يتفرع

منه فرع أخر لهذا الطريق ليذهب إلى مدن قزوين وابهر وزنجان[71].

ومن مدينة الري يخترق هذا الطريق هضبة يزد الإيرانية ليمر بأقاليم الشرق وخراسان، إذن الطريق من مدينة الري باتجاه آباد 4 فراسخ ثم إلى الخوار 20 فرسخا والى قصر الملح 7 فراسخ، والى رأس الكلب 7 فراسخ والى سمنان 8 فراسخ، والى اخرون 9 فراسخ والى قوس 8 فراسخ[72].

من خلال هذا الطريق نرى انه يسير باتجاهات متعرجة من قومس إلى الحدادة وبينهما 7 فراسخ والى ميمد بـ 19 فرسخ ومنها إلى اسداياد 14 فرسخ ومن ثم إلى بهمن اباد بـ 6 فراسخ، والى النوق 6 فراسخ والى خسروجرد 6 فراسخ والى حسين اباذ 6 فراسخ، والى نيسابور قصبة ولاية خراسان 15 فرسخا[73].

فتكون المسافة من بغداد إلى نيسابور 305 فرسخا أي بمعدل 915 ميل[74].

ويستمر الطريق في سيره من نيسابور إلى الحراء 10 فراسخ والى المثقب من طوس 5 فراسخ والى النوقان 5 فراسخ والى سرخس[75] 20 فرسخ، والى قصر النجار 3 فراسخ والى الداندانغان 7 فراسخ والى مرو الشاهجان إحدى مراكز خراسان الشهيرة 10 فراسخ فالمسافة أصبحت من بغداد إلى مرو 375 فرسخا أي 1135 ميلا[76].

ومن مرو يتفرع طريقان احدهما يذهب إلى الشاش وبلاد الترك والثاني يذهب إلى بلخ وطخارستان والاثنان يصلان إلى الصين. ومن مرو إلى كشماهن 5 فراسخ ثم إلى المنصف 12 فرسخ، والى الإحساء 8 فراسخ، والى امل 11 فرسخ، ومن امل إلى شط نهر بلخ " جيحون " فرسخ ثم يعبر إلى الضفة الشرقية من النهر حتى يصل الطريق إلى فربر من إقليم ما وراء النهر بفرسخ أيضا. ومنها إلى حصن أم جعفر 6 فراسخ، ثم إلى بيكند 6 فراسخ وبعدها يصل الطريق بخارا بخمسة فراسخ وهي المدينة التي أصبحت ولاية خراسان ابان الإمارة السامانية[77]

وبعد ذلك يتجه هذا الطريق (طريق الحرير من بخارا إلى الطواويس وبينهما 7 فراسخ، ثم إلى كوكشيبغن 6 فراسخ ومما يلي الجنوب من هذا الموضع تأتي منحدرات من جبال الصين إلى مدينة كرمبنيه بـ 4 فراسخ ثم إلى الدبوسية 5 فراسخ والى اربنجن 5 فراسخ والى زرمان 5 فراسخ والى قصر علقمة 5 فراسخ ثم إلى سمرقند 2 فراسخ[78] فتكون المسافة من بغداد إلى سمرقند 469 فرسخ ويقابلها 1407 ميلا .

ويستمر طريق الحرير من سمرقند باتجاه إلى باركت وبينهما 4 فراسخ ثم إلى خشوفغن 4 فراسخ والى يورغذ 5 فراسخ والى زامين[79] 4 فراسخ ومن زامين يكون مفترق طريقين احدهما يذهب إلى الشاش والترك والآخر يتجه

إلى فرغانه[80].

والطريق الثاني كان التجار المسلمون لا يفضلونه وذلك لعدم توافر الأمن فيه إذا كان يفضل الطريق الأول عبر الشاش في تركستان لتوفر الأمن فيه بشكل اكبر إذ كان الترك يؤمنون فيه الخفارات (أي الحراسات)[81].

وكما يذكر المسعودي[82] ان الطريق تكتنفه صعوبات طبيعية لوجود جبال النوشاذر فيه ولشدة حر النوشاذر فلا يسلك هذا الطريق شيء من البهائم بل انه لا يسلك هذا الطريق داعٍ ولا مجيب في أيام الصيف، اما في الشتاء مع كثرة الثلوج والانداء فينطفي حر النوشاذر ولهيبه فيسلك الناس هذا الطريق ولكن بدون بهائم لأنها لا تقدر على حره، وعلى الرغم من قصر طريقه لا يرغب الناس فيه فالمسافة من خراسان إلى الصين عبره تكون 40 يوم، اما في الطريق الأخر التي تسلكها البهائم فتكون 4 أشهر.

ونرجع لنتابع الطريق الأعظم من زامين إلى خاوص[83] 7 فراسخ ومنها إلى شط نهر الشاش 9 فراسخ وبها جسر يعبر إلى بناكت 4 فراسخ باتجاه نهر الترك، ومن ثم عبور هذا النهر إلى شطوركت والى نبونكت 3 فراسخ وثم إلى الشاش 2 فرسخ، ويتجه طريق الحرير باتجاهه إلى معدن الفضة وبينهما 7 فراسخ وكانت تسمى إيلاف، ثم إلى باب الحديد 2 فرسخ والى كبال 2 فرسخ والى نمركرد 6 فراسخ ثم بعدها يصل الطريق إلى مدينة اسبيجاب بـ 4 فراسخ ويذهب الطريق من اسبيجاب إلى شاراب 4 فراسخ، ثم إلى بدوخكت 5 فراسخ، ثم إلى نمتاح 4 فراسخ، ثم إلى ابارجاج 4 فراسخ، ثم إلى النهر وعليه منزل 6 فراسخ، ثم يعبر إلى حوبكت 5 فراسخ، والى طراز[84] إلى نوشجان السفلى 3 فراسخ حيث يقترب طريق الحرير من حدود الصين، ثم إلى كول شوب 6 فراسخ والى كولان 8 فراسخ والى اسبره 8 فراسخ والى نوزكت 8 فراسخ والى كبال 3 فراسخ، ثم إلى نوشجان الأعلى وهو حد الصين مسيرة 15 يوم للقوافل في المرعى، فاما لبريد الترك فمسيرة 3 أيام[85]، فمجوع المسافة لهذا الطريق من بغداد إلى نوشجان الأعلى 61 فرسخا أي بما يعادل 1866 ميلا[86].

اذن من النوشجان يتفرع الطريق إلى داخل إقليم الصين وفي فروع عديدة احدهما يأخذ اتجاه الجنوب ليصل إلى مدينة خانقوا الصينية والتي كانت من أهم الموانئ البحرية في الصين، ويعد ميناء خانقوا نقطة اتصال بل بداية طريق الحرير الذي يتصل بالخليج العربي ويواصل مسيرته البحرية إلى مدينة البصرة ميناء العراق الكبير[87].

ومن طريق الحرير البري يأخذ فرع منه إلى بلخ وطخارستان إذ يتصل هذا الطريق بأكتاف الهند والسند في الشرق مارا بالملتان[88]

وغزنه[89].

ولهذا الطريق أهمية كبيرة وذلك لتعدد المواد المستورة والتي أوردها لنا المقدسي[90]، والتي كانت تجلب من البلغار وكانت هذه التجارة قد جعلت النقود الإسلامية تنتقل عبر الطرقات النهرية الروسية إلى شمال أوربا وكانت تتألف من الدراهم الفضية التي ضربت (3-4 هـ/9-10م) ووجدت منها في أنحاء روسيا والسواحل الاسكندينافية بالمئات كما وجدت قطعتان منها في أيسلندا[91].

اذن طريق الحرير لم يربط فقط بغداد بالمشرق والصين عبر الأراضي الإيرانية ولكنه ربط أجزاء الدولة العربية الإسلامية في المغرب حيث أقاليم الشام ومصر والمغرب ومن ثم إلى الأندلس[92]. كما كان لهذا الطريق الاتصال بالأمم التركية وبشكل ميسور في ما وراء النهر في الجهات الشرقية والشمالية وبهذا مكّن هذا الطريق العرب والمسلمون الاتصال بالأقوام التركية مثل الخزر والتغزغز الساكنين في السهول المطلة على حدود الصين وهضبة التبت[93].

واستطاع العرب والمسلمون عن طريق التجارة ومن خلال طريق الحرير في إدخال الأتراك الشرقيين ضمن العقيدة الإسلامية[94]. وقد كانت وسائل النقل في ذلك الطريق الدواب ولاسيما البغال والجمال والتي بواسطتها تنقل بها تجارة العرب والمسلمون إلى أقاليم الصين إضافة إلى الاستخدام القليل للخيل والمعز في بعض المناطق الجبلية الوعرة[95].

وطريق الحرير المار عبر إيران إلى الصين كانت فيه محطات أو مواضع للاستراحة والتزود بما يحتاج إليه القوافل التجارية من مؤن ومواد غذائية ومياه وقد قسم هذا الطريق إلى مراحل محدودة بمسافة كل سكة فرسخان ويسمى هذا الموضع أو المحطة بـ " السكة "[96].

ومن ما ذكره ابن خرداذبة[97] عن هذا الطريق ووصفه يتضح ان هذا الطريق كان يمر بأراضي سهلية تكثر على جانبيه المزارع والنخيل وأيضا يجتاز الهضاب والمرتفعات الجبلية ويمر بوديان عميقة الغور ويسير بين شُعب من الجبال مما يعرض القافلة التجارية إلى كثير من الخوف والمخاطر كما يخترق بعض الأراضي الصحراوية التي ليس فيها مدن أو قرى عدا منازل البريد وسككه المبعثرة فيه. وأيضا لا يخلو هذا الطريق من المرتفعات الجبلية التي تغمره الثلوج في فصلي الشتاء والخريف ويجعل عبوره صعب ومتعذر في بعض الأوقات، وأيضا يمر هذا الطريق في المناطق التي توجد فيها الأنهار والعيون والآبار لسقي المارة فيه، كما يجتاز هذا الطريق القناطر والجسور والمعابر التي شيدت عليه

الأنهار والوديان، وكذلك يمر طريق الحرير بالمنازل والسكك والخانات والربط حتى يتمكن التجار والمسافرون من الوصول والنزول فيها للاستراحة بها، كما يجتاز القرى والمدن على اختلاف المناطق والتي توجد فيها المؤن والمواد الضرورية للسفر الطويل ومن هذه الأماكن أي (أماكن الاستراحة) يجدون بها التجار الأمن والطمأنينة والسلام، إضافة إلى ما يقومون به من عمليات تجارية مثل البيع والشراء[98].

ومن خلال التتبع لهذا الطريق الطويل نرى كيف قد نشا وتطورت فيه المدن والمراكز التجارية على طول الطريق والتي أصبحت من المراكز الاقتصادية، وبغداد آنذاك تمثل قلب هذه المراكز ومحور نشاطها، وكان طريق الحرير هذا يحوي تجارة الصين ومختلف الصناعات ولاسيما الحرير المادة الأساسية لتجارة العرب والمسلمين فيما بعد في مختلف الأزمات والعصور[99]. والتبادل مع هذه المنطقة من صادرات خراسان وما وراء النهر وكذلك العراق وصادراته وبهذا يظهر لنا العمق والتبادل التجاري وأهميته الاقتصادية في القائمة التي يذكرها بعض البلدانيون والجغرافيين ومنهم اليعقوبي[100] في هذا المجال.

وبما ان طريق الحرير هو طريق كان يسلكه البريد، كما ذكرنا سابقا، وهذا الطريق كان معروف لدى أصحاب البريد والتجارة والرحالة في طريقه ومعرفة مسالكه بصورة جيدة ويبدو وكان الأرض قد أثرت به حتى يصبح طريق للبريد أولا، وللتجارة ثانيا، وكانت له علامات بيض وسود وحمر في المناطق الجبلية أو السهلية وحسب العلامات كان السير والخوض في هذا الطريق[101].

ويذكر البلاذري[102] ان إدارة الدولة قد اهتمت بهذا الطريق وكان يعتبر من مهامها ومسؤولياتها اتجاه هذا الطريق بشكل يؤدي إلى تأدية مهماته بصورة متميزة ومعروفة.

ثالثا: المظاهر الحضارية التي نشرتها التجارة العربية الإسلامية في جنوب شرق أسيا.

أ - الهجرات العربية الإسلامية.

من خلال الخوض في موضوع جذور العلاقات التجارية مع جنوب شرق أسيا اتضح لنا أمر ثابت في ان العلاقة العربية القديمة مع هذه المنطقة هي علاقة حية ومستمرة، تعاقبت واستمرت خلال الفترات السابقة[103]. وهناك بعض الإشارات وعدد كبير من المقابر دلت شواهدها على تاريخ أقدم بكثير من القرن 13م. كما ان الرحالة ماركو بولو[104] في حديثه عن اتجيه Atjeh في شمال غربي سومطرة والتي زارها في سنة 692 هـ/1292م قد ذكر:" ان قرلاك، وبلغة أهل اتجيه فيريلا، يسكنها المسلمون وقد اعتنقت هذه الأمة الإسلام بتأثير السراسين"، وقد علمنا ان لفظة Saracen قد أطلقها الرومان على العرب بصورة مطلقة. وهذا دليل

على وجود مجتمعات إسلامية مستقرة في هذه المنطقة منذ وقت طويل[105]. ومرتبطة بعلاقات لا تزال حتى يومنا هذا، وموضوع الهجرات العربية الإسلامية يشكل إحدى العوامل والمظاهر الحضارية العربية التي ساعدت في نشر الإسلام بالمنطقة والدليل تلك العلاقات ووجود التشابه في عدة مجالات سواء كانت اجتماعية - ثقافية، وأيضا في مجال الزراعة والعمران وغيرها من المجالات ومن أوجه التشابه بين مصر واندونيسيا في استخدام أساليب ونظم الري والزراعة ونظم الري والزراعة وبناء الأهرامات من الأحجار الصلبة والمقابر الحجرية المنحوتة في الجبال، وفي تحنيط الموتى وتقديم القرابين البشرية[106]. وكان للمصريين دور مهم وفعال في تشكيل جنس جديد في المنطقة، حيث كان تأثيرهم على الخصائص الجنسية لأهل المنطقة الأصليين، فان شعب الباتاك الاندونيسي الذي يتميز بالأنف المستقيم المدبب والوجه الجميل المقاطع والملامح المتناسقة والبشرة التي تميل إلى السمرة والتي تعود إلى أصول عربية مصرية بالتحديد[107].

اما في العلاقات مع اليمن، فالهجرات العربية اليمنية ولاسيما الحضرمية وصلت إلى جنوب شرق أسيا فكانت هجرات متعددة وكثيرة جدا. وقد وصلت هذه الهجرات إلى هذه المنطقة واستقرت بها اما مباشرة أو عن طريق الهند[108]. وامتاز الحضارمة في علم ومعرفة بأمور البحر فكانت البداية للهجرة الأولى هو العمل بالتجارة التي اتخذت طريقها إلى هذه المنطقة، فكان أول نزول لهم في جزيرتي سومطرة وجاوه ثم اندفعوا من هناك إلى الجزائر الأخرى وسرعان ما كونوا لهم مركز اقتصادي ذات مكانة مؤثرة وفعالة بالمنطقة وكان لهم زمام التجارة في البر والبحر[109].

وعند قيام الدولة العربية الإسلامية ازدادت حركة الهجرة للمنطقة لأسباب متنوعة منها طبيعية مثلا فصل الجفاف في اليمن، ومنها دينية في رغبة العرب المسلمين في نشر هذا الدين خارج حدود دولته، ولكن الهدف من كل الهجرات كان الاستقرار هناك، ولازدياد هجرة المسلمين زاد معها النشاط التجاري العربي الإسلامي مع مناطق المحيط الهندي كالهند والصين وجنوب شرق أسيا، ولهذا ازدادت نسبة الاستقرار العربي الإسلامي هناك[110].

وعندما يكون الهدف الاستقرار فهذا يعني الاختلاط والامتزاج ومن ثم التزاوج بين العرب المسلمين المستقرين في المنطقة وأهل المنطقة الأصليين فتولد نتيجة ذلك جيل جديد من أبناء عرب ونساء من أهل المنطقة وبذلك توطدت صلات القرابة بينهم حيث أثبتت وتميزت الجالية العربية عن الجاليات الأخرى بميزة مهمة وإنها الأقدر على الامتزاج الاتصال بشعوب المنطقة، فالروابط الإسلامية كانت

أقوى الروابط القائمة على روح الإسلام الإنسانية ومبادئه العادلة، وهذه الروابط أثبتت وجودها في المنطقة وتمازجت الدماء العربية مع دماء أبناء المنطقة نتيجة لهذا الاستقرار العربي الإسلامي[111].

ب - انتشار الدين الإسلامي.

ان الإسلام قد وصل إلى منطقة جنوب شرق أسيا في وقت مبكر، إلا انه يبدو ان عدد المسلمين لم يكن بالعدد الكبير، وأيضا نفوذهم لم يتسع بعد، وانما مجيء العرب المسلمين إلى هذه المنطقة وانتشار الإسلام بطريق سلمي وطوعي عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة، يدعون الناس للإسلام بأخلاقهم العالية وإيمانهم الحقيقي بدينهم ومحبة بنيل الأجر والثواب في نشره، وكان انتشاره عن طريق العرب المسلمين من دعاة وتجار ولاسيما في جزر ماليزيا واندونيسيا والفلبين، والذين اخذوا على عاتقهم نشر الإسلام بطريقة مباشرة والتقرب إلى الله[112].

ونأخذ هنا انتشار الإسلام عن طريق التجارة وهو مرتبط بعنوان بحثنا هذا، حيث أصبحت التجارة البحرية والبرية وخاصة البحرية التي برع بها العرب والمسلمون من أهم المسالك في انتشار الإسلام فهي كانت عظيمة الجانب إضافة إلى أهميتها الاقتصادية والتي حملت التجارة في يد وحملت نشر الإسلام في يد أخرى، فكان للتجارة أهداف اقتصادية واجتماعية ودينية، فعن طريق التجارة كانت الهجرة والاستقرار وعن طريقها كان نشر الدين الإسلامي والاقتصادي بما يحققه من نجاح على المستوى التجاري. وحملت كل هذه الأهداف عن طريق واحد هو التجارة إلى سواحل الهند وجنوب شرق أسيا[113].

اذن دور العرب المسلمين المباشر كان عن طريق التجارة والتجار وخاصة الحضارمة والعمانيين الذين حملوا الإسلام إلى مختلف المناطق التي صارت عن طريق الدين الإسلامي ضمن العالم الإسلامي، ولكنها لم تدخل ضمن الحدود السياسية للدولة العربية الإسلامية، ومنها جنوب شرق أسيا، فاذن انتشار الإسلام كان في بداية دخول هؤلاء التجار إلى هذه المنطقة ولقوة الصلات التي تكونت بين الطرفين فكان الفضل الأول في نشر الإسلام في تلك الجزر المتعددة في المنطقة وأهمها جزيرتا سومطرة وجاوه يعود إلى الحضارمة[114].

اذن فالتجارة كان لها دور واثر مهم في نشر الإسلام منذ القرن الأول الهجري / السابع الميلادي حيث شهدت حركة التجارة العربية الإسلامية نشاطا وتوسع كبيرين في المحيط الهندي، وأصبح للتجار العرب أماكن استقرار في شتى سواحل هذه المنطقة كما في الهند وسرنديب وخانقوا في الصين، ونتيجة لذلك توسعت التجارة يصاحبها نشر الإسلام

والاختلاط العرب المسلمين مع السكان المحليين وبناء علاقات متينة وحميمة مع السكان الأصليين وبالتالي تأسيس مراكز استقرار في تلك المناطق، فالهدف الأول هو متابعة الأعمال التجارية وتطويرها ثم تطورت هذه المراكز مثل المراكز في ساحل المليبار وكاليكون في الهند وملقا وكله من المراكز التجارية الرئيسية في المحيط الهندي، ولهذه المراكز دور كبير في عملية نشر الإسلام كما في شمال سومطرة وذلك سنة 52 هـ/672م، والتي كان لها دور واضح ومهم في نشر الإسلام والذي ساعد على نشر الإسلام هو ما تمتع به المسلمين من الأخلاق العالية والسمعة الجيدة والتي تحلى بها التجار العرب والمسلمون مع الصدق والإخلاص والوفاء في التعامل مع سكان هذه المناطق[115]، والذين كانوا يعتبرون العرب أناسا أمناء شرفاء ولهذه الصفات قد منحت التجار مكانة مرموقة في مجتمع جنوب شرق أسيا، وبالتالي أصبح لهم دور مؤثر على الناس وخاصة أفراد الفئات العليا كالحكام وذوي الشأن أولا، الذين اخذوا التعرف على الدين الإسلامي بشكل تدريجي على مبادئه السامية وتطبيقاته الإنسانية مما حمل بعضهم على تقبل الدين الإسلامي كدين سماوي، واعتنقوه وبهذا أصبح اعتناق الحكام الدين الإسلامي عامل مساعد في سرعة انتشار الإسلام بين سكان المنطقة، الدين الذي حررهم من قيود النظام الديني الاجتماعي القديم (نظام الطبقات) النابع عن الديانة الهندوسية والبوذية[116].

وقد اشتد ساعد الإسلام وعظم أثره واثر الثقافة العربية منذ القرن 6 هـ/12م، وخلال القرون التالية، بحيث قررت اندونيسيا منذ القرن 8 هـ/14م شخصيتها الإسلامية وطابعها الثقافي والحضاري، وساعد اندونيسيا على الإسلام عاملان مهمان، الأول الدوافع التجارية اللاقتصادية، والثاني دوافع الأمراء المحليين السياسية ضد مملكة (ماجاباهيت)[117] الهندوكية، غير ان الدافع الجوهري الذي تلمسناه في الأغراء الكبير الذي وجده سكان المنطقة المحليين في مبادئ الإسلام التي دعت إلى رفع شأن الفرد وتحقيق ذاتيته والقضاء على سلطة الكهنة البراهميين والنظام الطبقي الهندوكي المغلق والصعب، وكلا الدوافع اللاقتصادية والسياسية قد أدت إلى تحول المجتمع الاندونيسي إلى الإسلام[118].

فالتجار العرب والمسلمون كانوا يستثمرون كل فرصة ومناسبة لنشر الإسلام وتعاليمه في هذه المنطقة، فهم كانوا الأيدي البيضاء في أنشاء وتطوير المراكز الحضرية والعمرانية مثل إقامة المساجد وسط الأحراش لتكون قريبة من المناطق النائية ليتعلم فيها سكان المنطقة مبادئ الدين الإسلامي وإقامة

شعائر وطقوس العبادة[119].

وبما ان التجار العرب كان لهم دور في نشر الإسلام أيضا وأثرا ـ مؤثرا لأهل المنطقة الأصليين، فقد عرفوا التجار بكونهم أهل بحر وتجارة، فكان التجار من أهل المنطقة مثل الجاويون الذين كانوا يصلون إلى مختلف جزر المنطقة محملين بشتى المواد المصدرة نحو ميناء ملقا وكان التقاءهم بالتجار المسلمين القادمين من إنحاء متعددة من العالم الإسلامي آنذاك، ومن خلال العلاقات التجارية وأيضا الإنسانية أصبح بينهم تأثير وصاروا يتأثرون تدريجيا بالإسلام ومبادئه ويؤمنون به، ومن ناحية أخرى ان هؤلاء التجار قد وصلوا إلى منطقة الخليج العربي بتجارتهم واختلطوا بالتجار العرب ووصلوا إلى وادي الرافدين وقد اندهشوا وعجبوا بالتقدم الحضاري للدولة العربية الإسلامية وكان اعتناق الإسلام تدريجيا وذلك بالمعرفة والإيمان بالإسلام ومن ثم اتخاذه دينا لهم فكان اغلبهم يرجعون إلى بلادهم وهم مسلمين بعد ان كانوا سواء على الديانة الهندوسية أو الديانة البوذية[120].

ج - انتشار اللغة العربية.

ارتبط انتشار الإسلام بانتشار اللغة العربية، فحلت اللغة العربية في كل بلد نزل بها المسلمون وحكموه ومن كثرة المسلمون، فأصبحت اللغة العربية لغة علم كما هي لغة دين وأدب وسياسة ولم يحاربوا العرب لغات البلاد الأصلية على الرغم من رسوخها فيها، بل انتشرت اللغة العربية بتعقل وتفاهم وحوار وراعى دعاتهم سنن الطبيعة والنشوء وعملت قاعدة الانتخاب والاختيار الطبيعي عملها في اللغة كما عملت في العناصر، فبقى ما هو مفيد للناس في مصالحهم على اختلاف نحلهم ومللهم[121].

فاللغة العربية ظهرت كاملة بالقران الكريم، وكانت سرعة انتشارها في المناطق القاصية والدانية، يخاف يحترمها عدوها وصديقها واستطاعت اللغة العربية ان تصبح هي اللغة المقروءة والمكتوبة بعدما كانت اللغة السنسكريتية وبعض اللغات المحلية لاسيما الجاوية أو الملاوية وهي اللغة السائدة في المنطقة، فاللغة العربية لم تتراجع من ارض دخلها لتأثيرها على الناس من كونها لغة دين ولغة مدنية على الرغم من الجهود التي بذلها المبشرون من من النيل من الإسلام ولغته العربية ومع ذلك لم يخرج احد من الإسلام إلى النصرانية فقد عرفت اللغة العربية وانتشرت من المحيط الهندي وقد تأثرت بها اللغات الأخرى ومع انها لغة حضارات راقية، فأصبحت اللغة العربية في سيام والفلبين والهند، ولذلك أصبحت اللغة العربية لغتهم واختفت تدريجيا لغاتهم الأصلية[122].

ويعد اثر انتشار اللغة العربية من الآثار اللغوية والأدبية، فالذي يطلع على اللغة

الاندونيسية المكتوبة والمنطوقة ليذهل من سعة وعمق تأثير اللغة العربية فيها ومن المؤكد ان تأثير لغة في لغة ثانية انما يكون دليل علمي واضح على تفوق اللغة الأولى وتحتل مكانة في تركيب اللغة الأخرى وتصبح جزء لا يتجزأ منها وبوجود أثار اللغة العربية في اللغات الأخرى إنما يقوم كدليل على التأثير الثقافي والحضاري، وقد وجدنا تأثير اللغة العربية في اللغة الاندونيسية في مفرداتها الدينية والفكرية والثقافية والعلمية والفنية وعلى سبيل المثال في المفردات الدينية مثل (ابدي تعني إبليس، القيامة تعني لعنة)[123].

ومن المفردات الفكرية والثقافية والعلمية والفنية فمثلا: (حكاية تعني المقصود، العوام تعني فلك، حكم تعني نغم)[124].

ويستخدم أهل المنطقة المحليين في مخاطباتهم الدينية الألفاظ العربية المحرفة والتي أخذوها عن شيوخهم المحليين، فمثلا يقولون (مؤلفاتي أي مفتي) و (كتيب تعني خطيب) والطريف عندهم ان اسم أي مؤذن عندهم هو بلال، وكانوا يسمون أولادهم بأسماء عربية إلى جانب أسمائهم المحلية ولاسيما أسماء الله الحسنى والرسول الكريم (ﷺ) مثل محمد، وعبد الله وفاطمة وينطقوها فواطمة وغيرها من الأسماء[125].

وفي أحيان أخرى تكون الكلمات الدينية كما هي في الأصل لا يجرون عليها أي تغيير مثل اسم الجلالة والقران الكريم والحديث الشريف والملائكة واسم الرسول الكريم (ﷺ) والأنبياء (عليهم السلام) وغيرها من الكلمات وذلك مما يعكس احترامهم للدين الإسلامي ولغته العربية[126].

وقد سلكت اللغة الملاوية المستعملة في منطقة الجزر مسلك اللغة العربية في التمييز بين المذكر والمؤنث في قائمة الكلمات بالفتحة والكسرة مثلا (سودرا - الأخ، سوداري - الأخت) واستخدمت في اللغة الملاوية أيضا جميع الحروف العربية واستحوذت على جميع أنواع الهجاء، وقد أدخلت بعض التعديلات المناسبة للدلالة على أصوات لا نظير لها في اللغة العربية[127].

وقد أدى الاتصال التجاري البحري والاستيطاني إلى عدة تأثيرات هامة كنقل ونشر اللغة العربية في منطقة جنوب شرق أسيا، وما تتميز به اللغة العربية من قدرة وجمال فأثرت في لغات الهند، فالسندية والأردية، والجوجرانية والتميلية، مما أدى إلى التأثر بها بسبب تعامل التجار العرب والمسلمين التجاري والإنساني الودي والوثيق مع السكان المحليين، ومن اجل ذلك اتخذت اللغة السندية الخط العربي رسما لها، كما أخذت بعض الألفاظ الهندية طريقها إلى اللغة العربية على لسان التجار العرب فيما يتعلق بمهنتهم[128].

وقد حاول الاستعمار الأوربي في اضعاف اللغة العربية والقضاء عليها وإيقاف انتشارها،

لكن مخطط المستعمرين لم يوقف انتشار اللغة العربية، بل زاد رواج اللغة العربية في مختلف العصور، ودليل ذلك شواهد القبور الكثيرة الموجودة في سومطرة وجاوه تعطينا نموذجا في ثقافة العرب وأدبياتهم في الشعر والنثر، وتمتاز شواهد القبور التي صنعت من الرخام أو الحجر بكتابات عربية بالخط الكوفي أو النسجي أو غيرها وبالزخارف والنقوش الإسلامية الجميلة على شكل نباتات وأزهار مكونة من تداخل الكلمات، وهي صنعة فنية قد برع فيها العرب والمسلمون وتعتبر من ابرز مقومات تراثهم الفني[129]. والتاريخ الذي كتب على هذه الشواهد بالتاريخ الهجري وعلى بعضها دونت أبيات من الشعر العربي، وهذا يثبت لنا قوة اللغة العربية وانتشارها في تلك المنطقة[130].

ومن ناحية ثانية أكدت الدراسات الحديثة اثر اللغة العربية في لغة المنطقة حيث يوجد حوالي 1353 كلمة عربية في لغة الملايو. فالمعجم الديواني الذي يعد أهم معجم ماليزي في الأوساط العلمية والثقافية قد أشار إلى نسبة الكلمات العربية الموجودة في اللغة الملاوية حيث تصل نسبتها إلى 49% وهي تتصل مباشرة بالنواحي الدينية من جميع جهاتها الفقهية والصوفية والكلامية[131].

والتأثيرات أيضا كانت على الجانب الأدبي والثقافي للمنطقة ويعتبر الأدب المحلي القائم على التأثير الإسلامي الجديد والحكايات الهندوكية القديمة، فأسلوب ومحتوى الأعمال الأدبية متأثرة بالغة العربية، فالحكايات تذكرنا بحكايات (الف ليلة وليلة)، والقصص العربية المأثورة، وقد اشتهرت قصص (الأمير حمزة) وراجت في جميع الأوساط الشعبية، وكثيرا من هذه الحكايات ترتبط بالبحر وأهواله، والتشابه مع التراث الأدبي الشعبي المعروف في اندونيسيا والفلبين والملايو، وربما يعود هذا الشبه إلى التجار والرحالة الذين قصدوا تلك المنطقة والعلاقات والروابط التجارية والثقافية والاجتماعية والدينية مع سكان منطقة جنوب شرق أسيا[132].

د - العادات والتقاليد التجارية.

ان من أقدم وأقوى وسائل الاتصال مع منطقة جنوب شرق أسيا هو التبادل التجاري، فعن طريق التجارة انتقلت منذ أقدم العصور العناصر الحضارية والثقافية من شعب إلى أخر، وبصورة خاصة العناصر المادية كالأدوات والبضائع والملابس والأطعمة وغير ذلك من أدوات الاتصال والمواصلات[133]، والعرب والمسلمين وخاصة التجار قد حملوا الإسلام إلى هذه المنطقة وكانت لهم نفس العادات تقريبا في اللباس والبساطة في الطعام وطريقة تناوله وبهذا فقد اندمج العرب الوافدون مع أهل البلاد الأصلية واستطاعوا

بسهولة الاندماج والاختلاط معا [134].

وبما ان منطقة جنوب شرق أسيا هي من المناطق التجارية المهمة منذ القدم لذا فان أهم أعمال سكانها هو الاهتمام بالتجارة والمتاجرة بالبضائع والترحيب بالتجار. فعندما يصل إلى السواحل مركب تجاري، فكانت عادة هذا المجتمع ان يخرج أهل المنطقة إليه بقوارب صغيرة ومع كل شص منهم جوز النارجيل الأخضر ليعطيه إلى احد التجار، وتكون بذلك دعوة له حتى يكون هذا التاجر نزيله (أي ضيفه) فيحمل أمتعته إلى منزله ويرحب به وكأنه واحد من أقاربه ويقدم له الخدمة والضيافة طول فترة بقاءه في المنطقة[135].

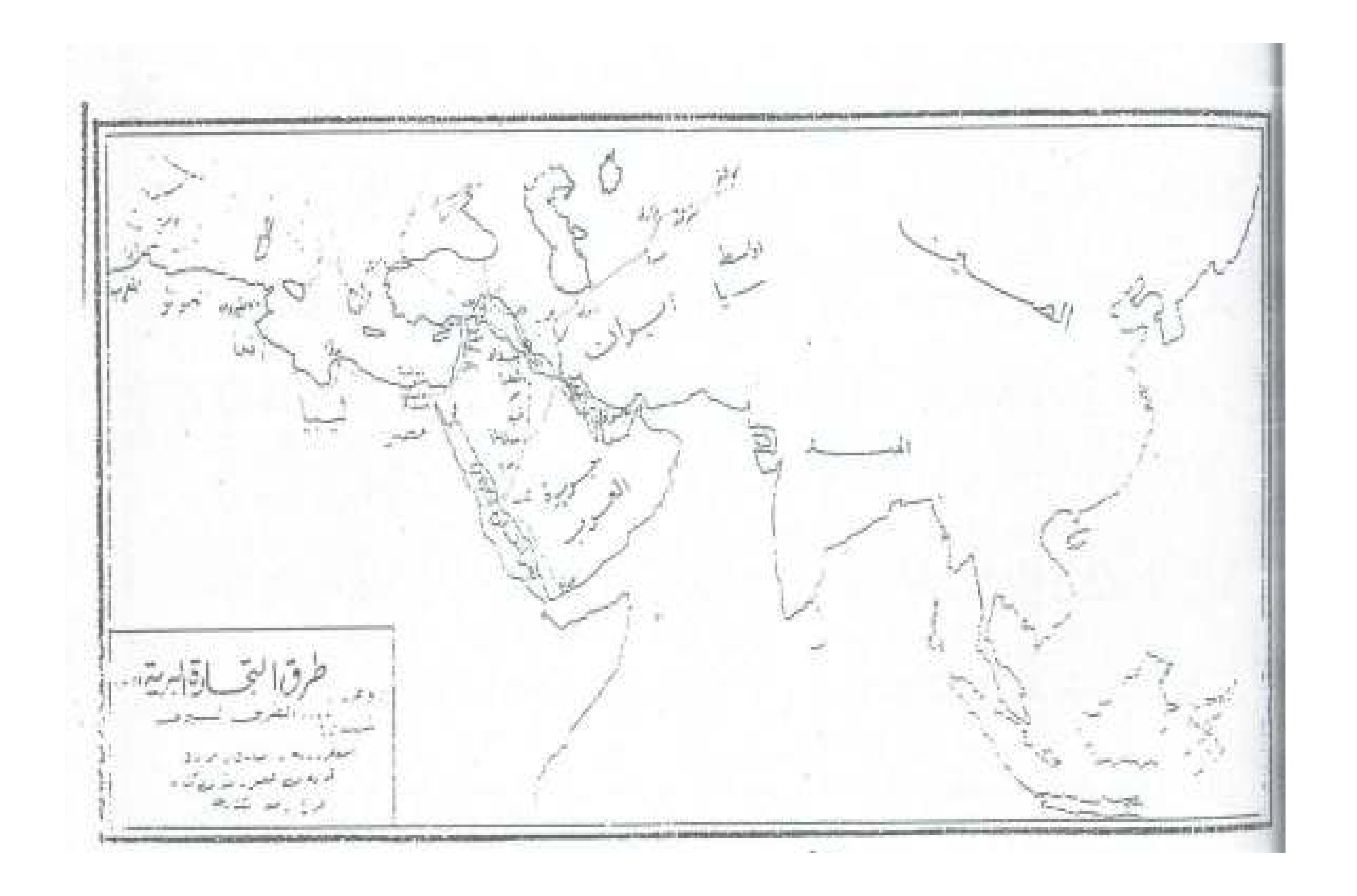
ومن عادات جزيرة ذيبة المهل[136] ان مراكب التجار الغرباء لا تستطيع ان ترسوا على الساحل إلا بأذن السلطان، وإذا أذن لهم بالنزول فرض عليهم الدخول على السلطان وان يرمى ثوبا عند قدميه كمظهر من مظاهر الاحترام والتقدير[137].

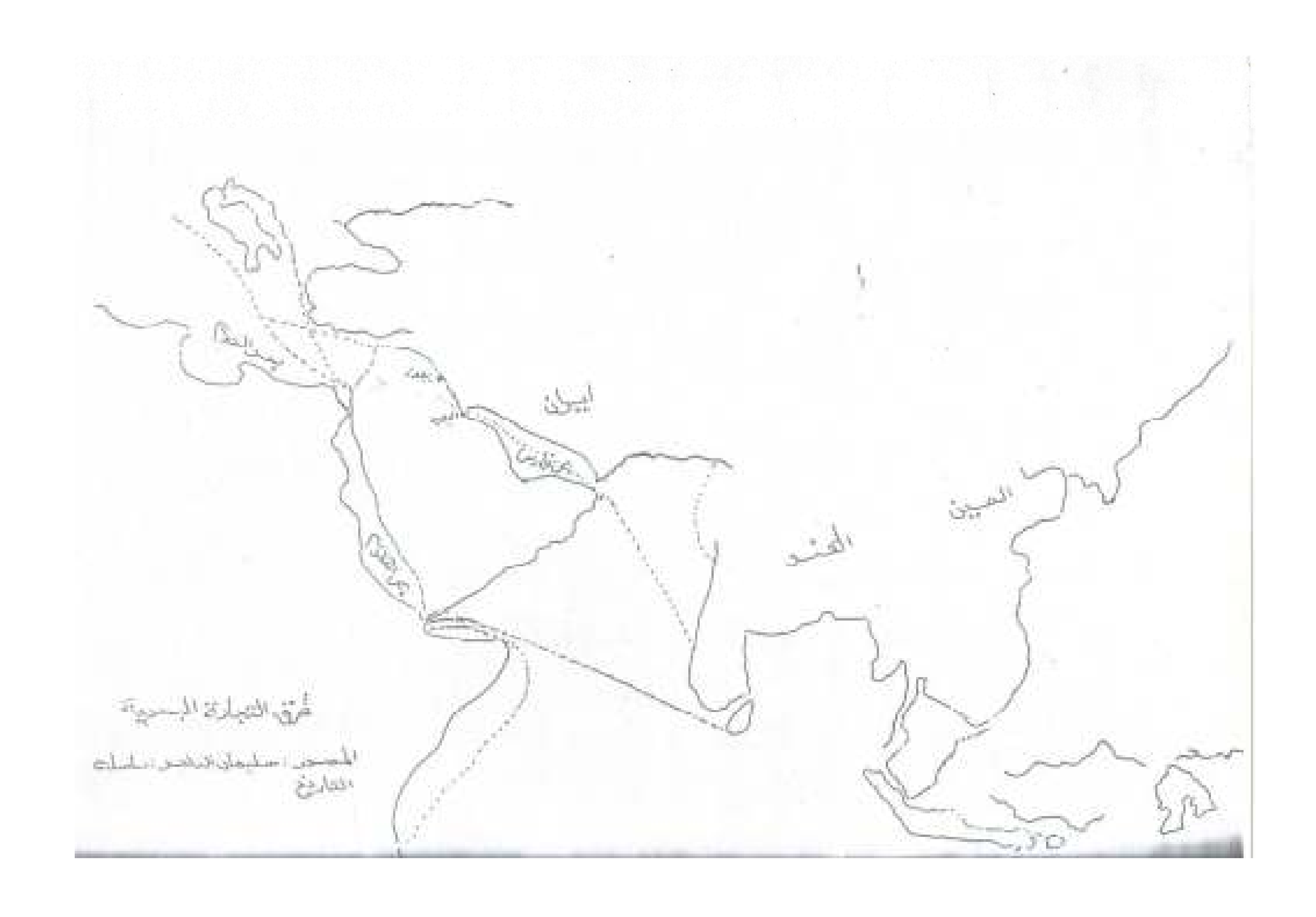
ومن الأساليب التجارية المتبعة مع الوافدين إلى هذه المنطقة، عدم التعامل مع التجار الوافدين مباشرة، بل جرت العادة انه عند وصول مركب تجاري في أي منطقة من مناطق الجزر ان ينزل التجار إلى الساحل مع البضائع، وتترك هناك حتى يتم التبادل مثلا بالتوابل التي تشتهر به هذه المنطقة منذ القدم، وقد كان الحصول عليها بأثمان غالية في العصور القديمة والحديثة، وبالتالي يعودون إلى سفنهم، ويبتون فيها حتى الصباح فينزلون إلى الساحل مرة أخرى ليجدوا إلى جانب البضائع شيئا من التوابل أو إحدى أنواع التوابل، فإذا رضي التاجر بتلك الكمية أخذها وترك البضاعة، اما في حالة الزيادة يترك بضاعته وإحدى أنواع التوابل التي تركت معها مثل القرنفل ويعود إلى مركبه، وهذا يكون بمثابة عدم الرغبة والرضا في المبادلة لقلة الكمية، ويبقى في مركبه حتى تتم الزيادة[138].

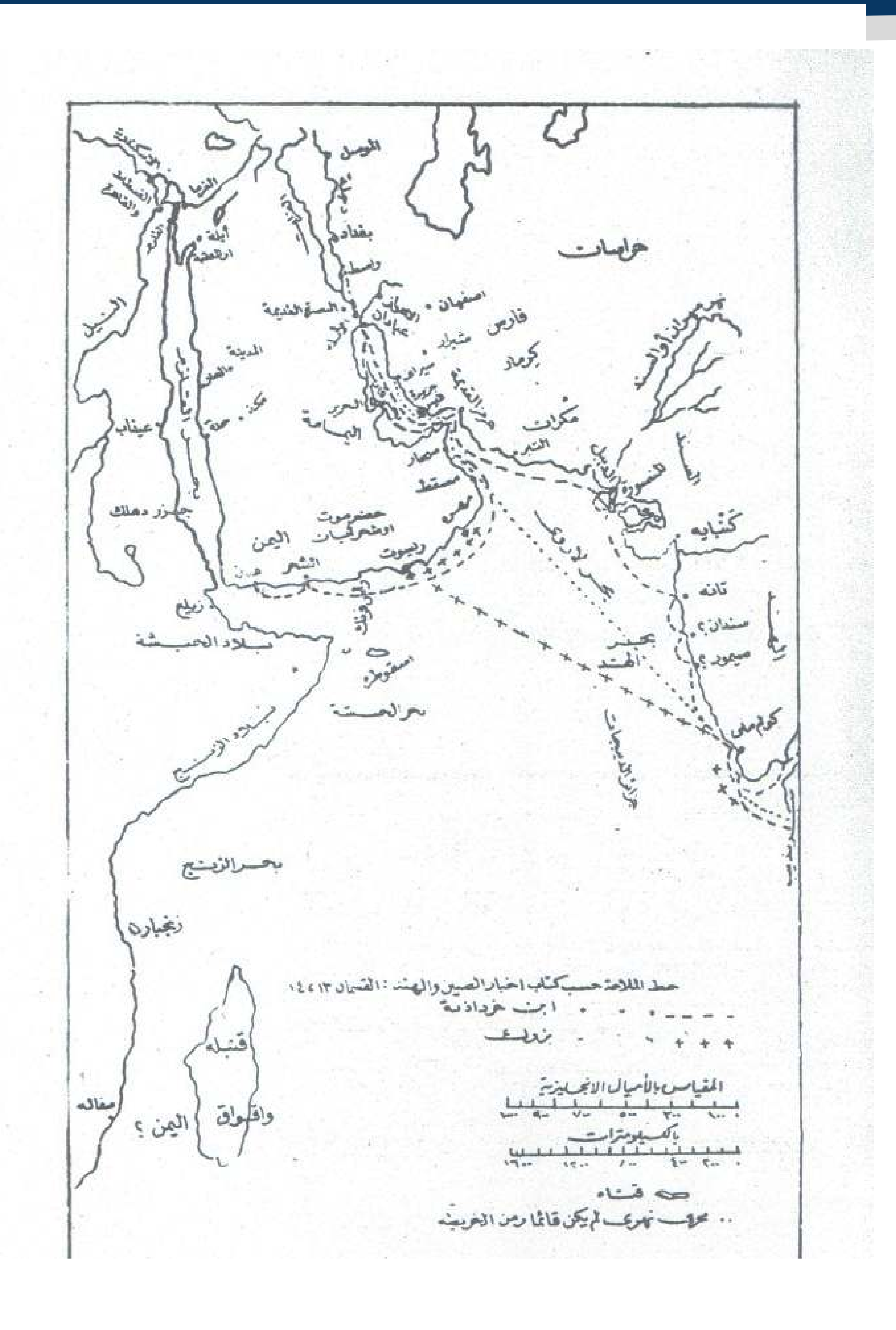
ومن العادات المتبعة في المنطقة عندما يدخل التاجر على ملك أو سلطان فلا يجلس إلا متربعا ولا يجوز له مد رجليه أو ان يجلس غير تلك الجلسة، فتكون عليه غرامة ثقيلة[139]. وإذا صادف ان تحطم مركب أو غرق ونجا احد راكبيه مع شيء من أمواله عندها يساعده أهل المنطقة بأخذه إلى منازلهم ويطعمونه مما يأكلون ولا يأكل الرجل الذي يستضيفه في منزله حتى يأكل ضيفه أكراما له ويبقى عنده حتى قدوم سفينة أخرى حيث يسلمونه مقابل ذلك هدية بسيطة[140].

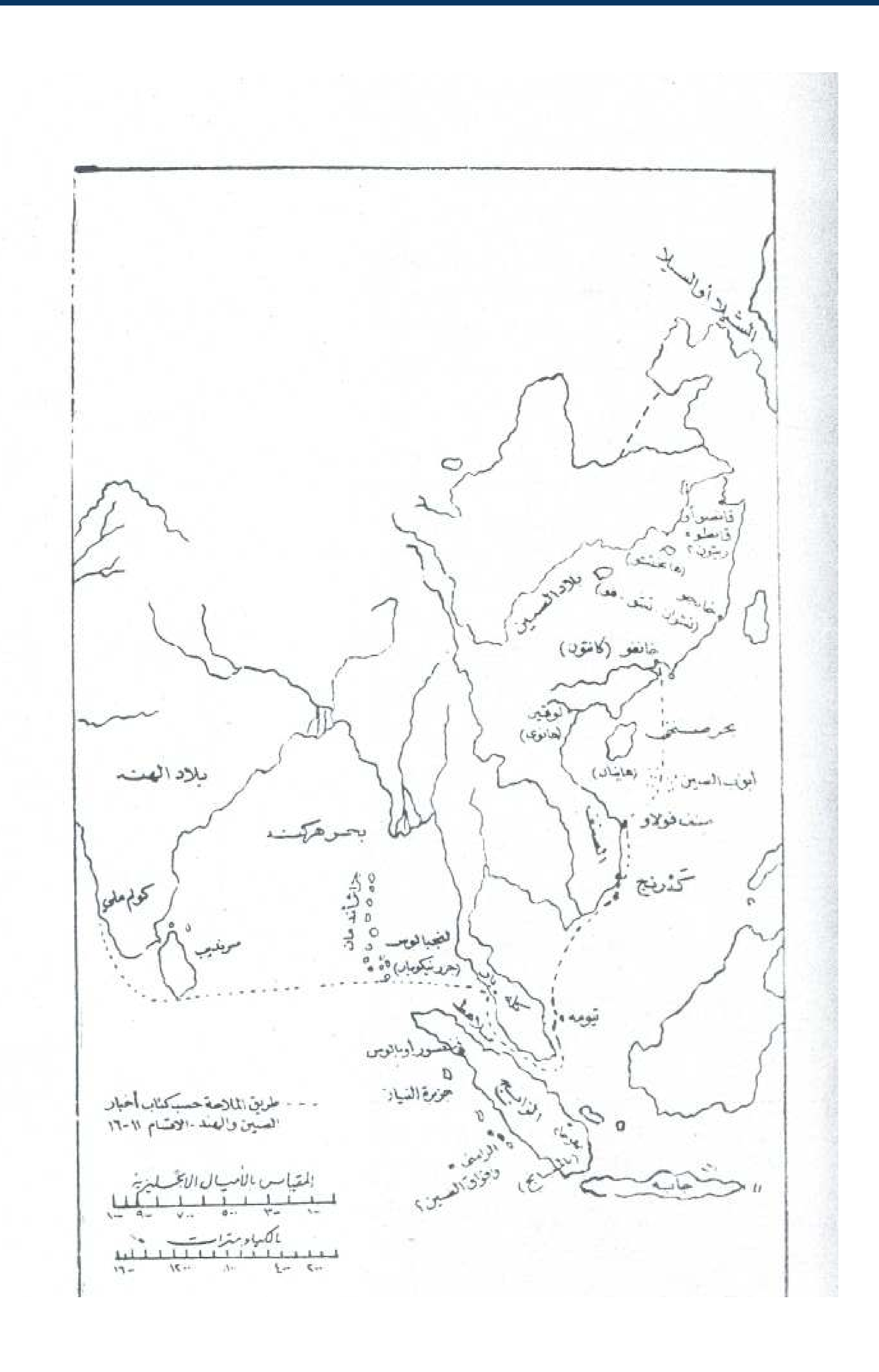
وقد نشا من خلال التقدم التجاري وازدهاره بين العرب المسلمين وأهل المنطقة وبعد ان توسعت وانتشرت الجاليات الإسلامية، فكان يرأسهم مسلم ولا يقبلون حكم غير المسلمين منهم ولا يتولى ولا يقيم عليهم

غير شهادة المسلمون وان قل عددهم، وإذا كان في العيد صلى بالمسلمين نائب عن الملك ويجب ان يكون مسلما وخطب فيهم وهذا ما قد ذكره سليمان التاجر عندما زار مدينة خانقوا في الصين " والتجار العراقيين لا ينكرون في ولايته شيئا من أحكامه وعمله بالحق وبما في كتاب الله وأحكام الإسلام "[141].




إيران
الهند
الصين
طرق التجارة الآسيوية


الموصل
بغداد
خراسان
اصفهان
فارس
شيراز
كرمان
البصرة
سيراف
مكران
اليمامة
المدينة
مكة
جدة
النيل
عيذاب
صحار
مسقط
حضرموت
اليمن
الشحر
عدن
ريسوت
زيلع
بلاد الحبشة
سقوطرة
بحر الحبشة
بحر الزنج
زنجبارة
قنبلة
واقواق
اليمن ؟
سفالة
بحر الهند
كنبايه
تانه
سندان ؟
صيمور ؟
كولم ملي
خط الملاحة حسب كتاب اخبار الصين والهند : القسمان ١٣ و ١٤
ابن خرداذبة
المقياس بالأميال الانجليزية
بالكيلومترات
قناة
مجرى نهري لم يكن قائما زمن الخريطة



بلاد الهند
بحر هركند
كولم ملي
سرنديب
لنجبالوس
(جزر نيكوبار)
بلاد الصين
خانفو (كانتون)
لوقين
(هانوي)
(هاينان)
أبواب الصين
صنف فولاو
كندرنج
تيومه
جزيرة النيان
جاوه
طريق الملاحة حسب كتاب أخبار الصين والهند - الأقسام ١١-١٦
المقياس بالأميال الانجليزية
الكيلومترات

الخاتمة

من خلال الخوض في تفاصيل ومحتويات بحثنا الموسوم بـ " اثر حركة التجارة العربية الإسلامية ودورها في نشر الإسلام ومظاهر حضارته في جنوب شرق أسيا " رأينا اهتمام الدولة العربية الإسلامية بالتجارة بشكل كبير والعمل على تشجيعها وازدهارها، وقد جاء التأكيد على أهمية وقيمة التجارة في مواضع عدة في القران الكريم وأيضا تأكيد الرسول الكريم (ﷺ) على مكانة ومنزلة التاجر العالية عند الله ﷻ، وما زاد في أهميتها أنها كانت مهنة الأنبياء ومنهم الرسول الكريم محمد (ﷺ) وقد امتهنها أيضا بعض الصحابة، وحثوا الناس على العمل بها. وهكذا حظيت التجارة بهذه المكانة والقيمة العالية في الإسلام، حتى عدت من المهن الشريفة والشرعية.

ومما ساعد على تشجيع التجار العرب وتوطيد العلاقات والروابط التجارية مع مناطق وأقاليم أخرى بعيدة أو قريبة، هو موقع الدولة العربية في موقع وسط بين الشرق والغرب وتشجيع الدور التجاري بنقل بضائع ومواد الشرق إلى الغرب والغرب إلى الشرق.

والاهتمام بالتجارة مع جنوب شرق أسيا منذ وقت مبكر قبل وبعد الإسلام والعلاقات التجارية التي ربطت بلاد العرب بشعوب المنطقة والتي نمت وتطورت ولاسيما بعد ظهور الإسلام والهيمنة العربية على طرق التجارة جعلت العالم الإسلامي يشكل معبراً وعقدة مواصلات أساسية بين الشرق والغرب، وبهذا فقد أصبحت التجارة العربية وخاصة البحرية التي برع بها العرب والمسلمون مسلكا من المسالك العظيمة في انتشار الإسلام إلى سواحل الهند وجنوب شرق أسيا.

وقد رأينا دور العرب والمسلمين الذي كان دور مباشر بفضل التجارة والتجار من جنوب الجزيرة العربية والخليج العربي وخاصة الحضارمة والعمانيين الذين حملوا الإسلام إلى مختلف المناطق والتي أصبحت ضمن العالم الإسلامي آنذاك إلا أنها لم تدخل ضمن الحدود السياسية للدولة العربية الإسلامية. فكان دخول الإسلام في منطقة جنوب شرق أسيا منذ القرن الأول للهجرة وذلك بفضل الصلات القائمة القديمة والقوية بين المنطقتين، فكان للتجار الحضارمة دوراً مهم في نشر الإسلام في جزر المنطقة وأهمها جزيرتا سومطرة وجاوه.

ومن خلال هذا البحث رأينا ارتباط موضوعين معا، ويكمل احدهما الأخر، إلا هو اثر الهجرة والتجارة في نشر الإسلام في جنوب شرق أسيا، فهما مرتبطان ببعضهما في جوانب الحياة الدينية والاجتماعية والثقافية والحضارية.

ولاحظنا توسع حركة التجارة العربية

الإسلامية توسعا كبيراً ونشاطا لا نظير له في المحيط الهندي وخاصة مع الصين عن طريق سرنديب، حتى أصبح لهم أماكن استقرار في شتى سواحله وجزره. ونتيجة للهجرة والاستقرار في هذه المنطقة كان الاختلاط والتزاوج بين العرب المستقرين وأهل المنطقة من السكان المحليين.

وكذلك فقد ارتبط انتشار الإسلام بانتشار اللغة العربية، فقد حلت هذه اللغة في كل منطقة نزل بها المسلمون، فأصبحت اللغة العربية لغة علم كما هي لغة دين وأدب وسياسة، فاستطاعت اللغة العربية في ظل انتشار الإسلام في المنطقة ان تصبح هي اللغة المقروءة والمكتوبة بعد ما كانت اللغة السنسكريتية وبعض اللغات المحلية مثل اللغة الملاوية واللغة الجاوية، هي السائدة في المنطقة، ويرجع السبب إلى مرونة اللغة العربية وقدرتها على دمج الحروف وابتكار كلمات ومصطلحات جديدة لتشمل مختلف المجالات الفكرية والدينية والثقافية والفنية.

الهوامش

(1) بولو، ماركو، ماركو بولو مغامراته واستكشافاته، تأليف: رشارد، جي. ولشن، ترجمة: حسن حسين الياس، مراجعة: سمير، عزام، تقديم: جعفر خياط، مطبعة اسعد، بغداد، 1959م، ص113-114؛ السنباطي، د. محمد احمد، حضارتنا في اندونيسيا (دراسة عن الآثار الجنسية والدينية والفكرية،ط1،دار القلم، الكويت، 1402 هـ/1982م،ص51.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي المغزي (ت808 هـ/1405م)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: حجر عاصي، منشورات دار الهلال، بيروت، 1988م،ص 46 ؛ الابشيهي، شهاب الدين محمد بن احمد (ت بعد 850 هـ/ 1446م)، المستطرف في كل فن مستظرف، شرحه ووضع هوامشه: د.مفيد محمد قميحه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005م، ج2،ص407.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص46؛ الابشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، ج2،ص407 ؛ السنباطي، حضارتنا في اندونيسيا، ص 51 ؛ السامر، د0فيصل، الأصول التاريخية للحضارة العربية الإسلامية في الشرق الأقصى،ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م، ص9-10.

(4) سومطرة: جزيرة في اندونيسيا ون تسمياتها القديمة الرامني أو الرامي أو لامبري. انظر: اللوسي، عادل محي الدين، تجارة العراق البحرية مع اندونيسيا حتى أواخر القرن السابع الهجري أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1984م، ص252.

(5) جاوه: جزيرة باندونيسيا جنوب بورينو وجنوب شرق سومطرة. انظر: أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل (ت732 ه/1332م)، تقويم البلدان، اعتنى بتصحيحه وطبعه: رينود، والبارون ماك كوكين ديسلان، (طبع في مدينة باريس بدار الطباعة السلطانية)، 1840م، ص368.

(6) البكري، صلاح، هجرة العرب إلى اندونيسيا، مجلة الثقافة المصرية، عدد 389، 1946م،ص20 ؛ عبد الصاحب، شيماء سالم، التجارة الخارجية في العصر الأموي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، 1422 ه/2001م،ص99.

(7) اللوسي، تجارة العراق البحرية،ص132.

(8) سرنديب: هي سيلان قديما وحاليا هي سريلانكا.انظر: اللوسي، تجارة العراق البحرية ع اندونيسيا،ص252.

(9) الملايو أو أرخبيل الملايو: مجموعة ضخمة من الجزر جنوب شرق أسيا في المحيطين الهندي والهادي، تشمل اندونيسيا والفلبين. انظر: الموسوعة العربية الميسرة، ط2 المحدثة، دار الجيل، القاهرة، 2001م،م1، ص161.

(10) ملقا: جزيرة تقع على الساحل الجنوبي الغربي لساحل شبه جزيرة الملايو. انظر: اللوسي، تجارة العراق البحرية مع اندونيسيا، ص254؛ السامر، الأصول التاريخية، ص29.

(11) السامر، م.ن،ص9 ؛ السنباطي، حضارتنا في اندونيسيا، ص51.

(12) اليعقوبي، احمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب ابن واضح اليعقوبي البغدادي (ت292 ه/904م)، تاريخ اليعقوبي، علق عليه ووضع حواشيه: خليل المنصور، ط2، دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان، 1423 ه/2002م،ج2، ص207 ؛ ياسين، نجمان، تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، 1988،ص50-51.

(13) القرآن الكريم، سورة قريش، آية 1-4.

(14) العلي، د0صالح احمد، محاضرات في تاريخ العرب، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، 1981م، ج1،ص93.

(15) السامر، الأصول التاريخية، ص13.

(16) الرامهرمـزي، بـزرك بـن شـهريار الناخـذاه (ق 4 هـ/10م)،عجائـب الهنـد بـره وبحـره وجزايـــــره، ليــــدن، 1886م، ص156 ؛ المقريزي، تقي الدين أبي العباس احمد بـن علـي (ت845 هـ/1441م)، المـواعظ والاعتبار بـذكر الخطـط والآثار، دار صادر، بيروت، (د.ت)،ج1،ص16.

(17) الرامهرمـزي، عجائـب الهنـد بـره وبحـره وجزايره، ص156.

(18) كورمونـــدل أو كورمنيـــدل: منطقـــة ســـاحلية فـــي جنـــوب الهنـــد. انظـــر: اللالوسي، تجارة العراق، ص253.

(19) لوبون، د0غوستاف، حضارة الهند، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، دار أحياء الكتب العربيــة، ط1، القــاهرة، 1367 هـ/1948م، ص416- 418.

(20) كراتشكوفســـكي، اغنـــاطيوس يوليـــا نـوفتش، تـاريخ الأدب الجغرافـي العربـي، نقلـه إلـى العربيـة: صـلاح الـدين عثمـان هاشم، قام بمراجعته: ايغور بليايف، لجنة التـأليف والترجمـة والنشـر، جامعـة الـدول العربية، 1957م،ق1،ص141.

(21) لوبون، حضارة الهند، ص 420.

(22) المســعودي، أبــي الحســن علــي بــن الحسين (ت346 هـ/958م)، مروج الذهب ومعــادن الجــواهر، بــاريس (د.ت)، م1، ص216- 217.

(23) الطبـري، أبـو جعفـر بـن جريـر (ت310 هـ/922م)، تــاريخ الرســل والملــوك، دي غويه،بريل، ليدن، 1879م، ج2،ص183.

(24) الطبري، م.ن، ج2،ص184 ؛ المسعودي، مــروج الــذهب ومعــادن الجــوهر، م 2، ص207.

(25) الســيرافي، أبــو زيــد الحســن بــن يزيــد (ت303 هـ/915م)، رحلـة السـيرافي إلـى الهنـد والصـين واليابـان واندنوسـيه سـنة 227 هـ/851م، نشر: علـي البصـري، طبع دار منشـــورات البصـــري، مطبعـــة دار الحديث، بغداد، 1380 هـ/1961م،ص11 ؛ سليمان التاجر، رحلة إلى الصين والهند، سلسلة التواريخ، باريس، 1881م،ص71.

(26) الدجيلي، د. خولة شاكر، محاضرات فـي تـاريخ الإسـلام فـي جنـوبي شـرق أسـيا، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، (د.ت)، ص 85.

(27) السامر، الأصول التاريخية،ص41.

(28) المقريـزي، الخطـط،ج1،ص16 ؛ وجزائـر السـيلي: هــي جزائــر ســولاويس فــي اندونيسـيا. انظـر: اللالوسـي، تجـارة العـراق البحرية مع اندونيسيا، ص 251.

(29) الـبلاذري، احمـد بـن يحيـى بـن جـابر (ت279 هـ/892م)، فتـوح البلـدان، مكتبـة الهــلال، بيروت،لبنــان، 1988م، ص419 ؛ البيرونـي، أبـو الريحـان محمـد بـن احمـد

(ت440 هـ/1048م)، كتاب الجماهر في معرفة الجواهر، عالم الكتب، بيروت، د.ت،ص47 ؛ الساداتي، احمد محمود، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، المطبعة النموذجية، القاهرة، 1957م، ج1،ص57- 58.

(30) كلانجا – جبارا: مملكة في اندونيسيا. انظر: السنباطي، حضارتنا في اندونيسيا، ص 184.

(31) السنباطي، حضارتنا في اندونيسيا، ص 185.

(32) مملكة بيرلاك: وهي المملكة التي تقع في شمال غربي سومطرة. انظر: اللوسي، تجارة العراق البحرية مع اندونيسيا، ص 258.

(33) اللوسي، المصدر السابق، ص258.

(34) م 0ن،ص 259.

(35) عثمان، د0شوقي عبد القوي، تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية (41-904 هـ/661-1498م)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1410 هـ/1990م، ص45،8 ؛ العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص 26.

(36) كله: تقع في أرخبيل الملايو في ماليزيا وكانت في الأصل مركزا تجاريا مهما. انظر: السامر، الأصول التاريخية، ص 145.

(37) متز، ادم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريده، اعد فهارسه: رفعت البدراوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت)، م2،ص437-438 ؛ العاني، حقي إسماعيل إبراهيم، أسواق العرب التجارية في شبه الجزيرة العربية قبيل وفي صدر الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1411 هـ/1990م، ص33.

(38) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص261-262 ؛ المقدسي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن احمد (ت380 هـ/990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط1،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424 هـ/2003م، ص 106-123.

(39) اليعقوبي، البلدان، وضع حواشيه: أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1422 هـ/2002م، ص22.

(40) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص141-142.

(41) المسعودي، التنبيه والإشراف، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1981م،ص 65،62 ؛ متز، الحضارة الإسلامية، م2، ص 437.

(42) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 94،92.

(43) السيرافي، رحلة السيرافي، ص9-10 ؛ المقدسي، أحسن التقاسيم، ص92.

(44) متز، الحضارة الإسلامية، م2، ص438 ؛ العاني، أسواق العرب التجارية، ص40.

(45) ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله (ت300 هـ/912م)، المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، 1889م، ص60.

(46) الفرسخ: يساوي 3 أميال، الذراع 3 أشبار، البريد يساوي أربع فراسخ، المرحلة تساوي 6 فراسخ وثلث الفرسخ. انظر: ابن رسته، أبو علي احمد بن عمر (ت بعد 290 هـ/902م)، الاعلاق النفيسة، طبعة دي غويه، ليدن، 1891م، ص22 ؛ أبو الفداء، تقويم البلدان،ص15.

(47) الخشبات: وهي علامات منصوبة من خشب البحر عليها أناس يوقدون النار بالليل على خشبات ثلاث كالكرسي في جوف الليل، خوفا على المراكب من ان تقع خور في فم البحر مما يلي الابلة وعبادان. انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، م1، ص116.

(48) الدردور: موضع يدور فيه الماء فإذا سقط فيه المركب لم يزل يدور فيه حتى يتلف. انظر: ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص 60-61.

(49) ابن خرداذبة، م.ن، ص 60-61 ؛ سليمان التاجر، سلسلة التواريخ، ص 15.

(50) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص 63-64 ؛ سليمان التاجر، سلسلة التواريخ، ص15-16.

(51) المقصود من كولي وملي هي كولم ملي: وهي ميناء جنوب الملبار وتعرف اليوم باسم كويلون. انظر: عثمان، تجارة المحيط الهندي،ص91.

(52) انكبالوس أو لنكبالوس: إحدى جزر النيكوبار. انظر: عبد الصاحب، التجارة الخارجية في العصر الأموي،ص147.

(53) جايه: إحدى جزر ماليزيا الآن، وقيل هي إحدى جزر الهند. انظر: م.ن، ص147.

(54) شلاهط: مضيق ملقا الآن، ويظن ان شلاهط اسم المضيق في لغة الملايو. انظر: م.ن،ص147.

(55) خانقو أو كانتون: هي المرفأ الأكبر وهي من أبواب الصين على النهر، ومدينة وعاصمة مقاطعة كوانجتونج جنوب الصين. انظر: أبو الفداء، تقويم البلدان، ص365 ؛ والموسوعة العربية، ص 31، 1925.

(56) خانجو: وهي من أبواب الصين على النهر. انظر: أبو الفداء، م.ن،ص365.

(57) ابن خرداذبة، المسالك والممالك،ص62-69 ؛ سليمان التاجر، رحلة إلى الصين والهند، ص 16- 20.

(58) ابن رسته، الاعلاق النفيسة، ص95.

(59) ابـــن خرداذبـــة، م.ن، ص 70- 71 ؛ الســـيرافي، رحلـــة الســـيرافي،ص90. ولمعرفـــة أنـــواع المـــواد المصـــدرة والمستوردة وفوائدها. انظر: اليعقوبي، البلدان، ص 208-215.

(60) الســـيرافي، رحلـــة الســـيرافي،ص90 ؛ الصمادي، رائد احمد سليمان، طريق الحرير وأهميته الإدارية والاقتصادية في القرنين 3، 4 هـ / 9، 10 م في المشرق الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1420 هـ/2000م، ص 31.

(61) السيرافي، رحلة السيرافي، ص90.

(62) م.ن،ص 90.

(63) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص60 ؛ عثمان، تجارة المحيط الهندي، ص45.

(64) الدسـكره: وهـي مدينـة واقعـة فـي طريق خراسان قريبة من شهربان. انظر: ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله (ت626 هـ/1228م)، معجـم البلـدان، ط1، دار صادر، بيروت،1995م، م2، ص455.

(65) قصـــر شـــيرين، موضـــع قريـــب مـــن قرمسـين بـين همـذان وحلـوان. انظـر: ياقوت الحموي، م.ن،م4،ص358.

(66) مرج القلعة: موضع على طريق بغداد – خراسان. انظر: م.ن،م5،ص101.

(67) قصر يزيد: موضع في طريق بغداد – المشرق الإسلامي يمر بعد مرج القلعة باتجـاه الزبيديـة. ابـن رسـته، الاعـلاق النفيسة، ص 165.

(68) قـرميس: موضع بين همـذان وحلـوان على جادة الحاج. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، م4، ص 330-331.

(69) شيراز: هو منزل بين حلوان وقرمسين. انظر: م.ن،م3،ص318-321.

(70) الـدكان: قريـة كبيـرة بـين قرمسـين وهمذان. انظر: م.ن،م1،ص302.

(71) ابـن خرداذبـة، المسـالك والممالـك، ص18-22 ؛ قدامـة بـن جعفـر (ت328 هـ/939م)، الخـراج وصـناعة الكتابـة، شـرح وتحقيـق: د0محمـد حسـين الزبيـدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1981م،ص125.

(72) ابـن خرداذبـة، المسـالك والممالـك، ص22-24.

(73) م.ن،ص24.

(74) الصمادي، طريق الحرير،ص21.

(75) سـرخس: مدينـة كبيـرة مـن نـواحي خراسان بين نيسابور ومرو. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان،م3،ص208.

(76) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص24.

(77) م.ن،ص25 ؛ قدامة بن جعفر، الخراج، ص100-101.

(78) ابـن خرداذبـة، المسـالك والممالـك، ص26؛ الصمادي، طريق الحرير، ص21.

(79) زامين: بليدة من نواحي سمرقند ومن أعمال اشروسنة. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان،م3،ص128.

(80) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص27.

(81) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، م1،ص 122.

(82) مروج الذهب ومعادن الجوهر، م1،ص 122.

(83) خاوص: بلدة من وراء النهر من اشروسنة. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان،م3،ص 342.

(84) طراز: بلدة قريبة من اسبيجان وهي من ثغور الترك. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، م4،ص227.

(85) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص28-29.

(86) الصمادي، طريق الحرير،ص22.

(87) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، م1،ص 106-107 ؛ السامر، الأصول التاريخية، ص3.

(88) الملتان: مدينة نحو المنصورة في الكبر وتسمى بيت الذهب وبها الصنم الأعظم للهند. انظر: ابن حوقل، أبي القاسم بن حوقل النصيبي (ت367 هـ/977م)، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1979م،ص277-278 ؛ ابن رسته، الاعلاق النفيسة، ص 135؛ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، م1، ص133 ؛ ويصفها بـ " فرج الذهب".

(89) المسعودي، م.ن،م1،ص122-123.

(90) أحسن التقاسيم،ص324-325.

(91) متز، الحضارة الإسلامية،م2،ص372.

(92) اليعقوبي، البلدان،ص12-13 ؛ ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص18.

(93) ابن خرداذبة، م.ن، ص27-30،29-31 ؛ قدامة بن جعفر، الخراج، ص 206-208.

(94) ابن حوقل، صورة الأرض، ص 418-419.

(95) م.ن،ص4.

(96) الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن احمد بن يوسف (ت387 هـ/999م)، مفاتيح العلوم، المطبعة المنيرية، القاهرة، 1942م،ص42.

(97) المسالك والممالك،ص18-19.

(98) م.ن،ص18 ؛ قدامة بن جعفر، الخراج، ص 197.

(99) م.ن،ص 264.

(100) البلدان، ص208-215.

(101) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص42 ؛ ابن حوقل، صورة الأرض، ص362-363.

(102) فتوح البلدان، ص409.

(103) السامر، الأصول التاريخية، ص 9.

(104)ماركو بولو مغامراته واستكشافاته، ص 107.

(105) السامر، الأصول التاريخية، ص 46-47.

(106)السنباطي، حضارتنا في اندونيسيا، ص68.

(107) م.ن،ص 78.

(108) م.ن، ص 71.

(109)البكري، هجرة العرب إلى اندونيسيا، ص 580.

(110)المقريزي، الخطط،ج1،ص25 ؛ القيسي، غنية ياسر كباشي عبد الله، اثر الإسلام على النهضة الفكرية في جنوب شرق أسيا في العصور الإسلامية المتأخرة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، 1423 هـ/2003م، ص60-61.

(111) القيسي، م.ن، ص 44.

(112) الظالمي، وجدان محمد حسن جواد، الحياة الاجتماعية في مجتمعات جنوب شرق أسيا الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، 1421 هـ/2000م،ص98.

(113) مؤنس، د. حسين، الإسلام الفاتح، مطبعة الزهراء، 1987م،ص27.

(114) البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، ص 147 ؛ اللاوسي، تجارة العراق البحرية، ص158 (ومن هذه الدول الإسلامية التي قامت وكان لها دور مهم في نشر الإسلام هما ديماك واتارام).

(115) شلبي، د0احمد، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3،ج8، ص448؛ اللاوسي، تجارة العراق البحرية، ص144 ؛ الدجيلي، تاريخ الإسلام في جنوبي شرق أسيا، ص114.

(116) السامر، الأصول التاريخية، ص48.

(117) مملكة ماجاباهيت: تعتبر اكبر مملكة نشأت في منطقة جنوب شرق أسيا قبل الإسلام وقد فرضت سيطرتها حتى جزيرة سرنديب، سواء الدينية أو الثقافية أو الاجتماعية ثم ضعفت وانتهت تدريجيا بانتشار الإسلام في المنطقة. انظر: الندوي، عبد الرزاق بن وان، اللغة العربية في ماليزيا بعد الاستقلال 1957-1987م، القاهرة، 1990م، ص26-27.

(118) السامر، الأصول التاريخية، ص47.

(119) شلبي، موسوعة التاريخ، ج8،ص448.

(120) الاندونيسي، عبد الخالق ماسيدين، انتشار اللغة العربية في اندونيسيا، بغداد، 1969م، ص 67-68.

(121)علي، محمد كرد، الإسلام والحضارة

العربيــة، مطبعــة لجنــة التــأليف والترجمــة والنشــر، القــاهرة، ط3، 1968م،ج1،ص178، 180.

(122) علــــــــي، م.ن، ج1،ص188-189 ؛ الســـاداتي، تـــاريخ المســــلمين، ج1، ص77، 78.

(123) السامر، الأصول التاريخية، ص 62.

(124) م.ن،ص 63.

(125) مؤنس، الإسلام الفاتح،ص38.

(126) الاندونيســي، انتشــار اللغــة العربيــة، ص135.

(127) النــدوي، اللغــة العربيــة فــي ماليزيــا، ص258-259.

(128) عثمان، تجارة المحيط الهندي، ص46-47.

(129) السامر، الأصول التاريخية، ص 66.

(130) م.ن،ص66.

(131) النــدوي، اللغــة العربيــة فــي ماليزيــا، ص270-271.

(132) السامر، الأصول التاريخية، ص 72.

(133) م.ن،ص61.

(134) شــلبي، موســوعة التــاريخ الإســلامي، ج8،ص448.

(135) ابن بطوطة، شمس الدين أبـي عبد اللـه محمد اللـواتي الطنجـي (ت707 هـ/1377م)، رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار فـي غرائـب الأمصار وعجائـب الأسـفار، قـدم لـه وحققـه ووضـع خرائطه وفهارسه: عبد الهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1417 هـ/1997م،م4، ص59.

(136) ذيبــة المهــل: هــي جزائــر المالــديف جنوب الهند.انظر: ابن بطوطـة، رحلة ابن بطوطة،م4، ص53.

(137) م.ن،م4،ص53.

(138) المســعودي، مــروج الــذهب ومعــادن الجوهر،م1،ص 120.

(139) الرامهرمـزي، عجائب الهند بره وبحـره، ص 154.

(140) م.ن،ص 127.

(141) الســيرافي، رحلــة الســيرافي، ص 34 ؛ اللاوســـي، تجــارة العــراق البحريــة، ص 159.

قائمة المصادر

(1) ابـن بطوطـة، شـمس الـدين أبـي عبـد اللـه محمـد اللـواتي الطنجـي (ت707 هـ/1377م)، رحلـة ابـن بطوطـة (تحفـة النظـار فـي غرائـب الأمصـار وعجائـب الأســفار، قــدم لــه وحققــه ووضــع خرائطه وفهارسـه: عبـد الهادي التازي، مطبوعـات أكاديميـة المملكـة المغربيـة، الرباط، 1417 هـ/1997م،م4.

(2) ابن خرداذبـة، أبـو القاسم عبيد اللـه بن عبـد اللـه (ت300 هـ/912م)، المسـالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، 1889م.

(3) ابـن حوقـل، أبـي القاسـم بـن حوقـل النصيبي (ت367 هـ/977م)، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1979م.

(4) ابـن خلـدون، عبـد الـرحمن بـن محمـد الحضرمي المغزي (ت808 هـ/1405م)
مقدمة ابن خلدون، تحقيق: حجر عاصي، منشورات دار الهلال، بيروت، 1988م.

(5) ابن رسته، أبو علي احمد بن عمر (ت بعد 290 هـ/902م)، الاعـلاق النفيسـة، طبعة دي غويه، ليدن، 1981م .

(6) أبــو الفــداء، عمــاد الــدين إســماعيل (ت732 هـ/1332م)

(7) تقــويم البلــدان، اعتنــى بتصــحيحه وطبعـه: رينـود، والبـارون مـاك كـوكين ديسلان، (طبع في مدينة باريس بدار الطباعة السلطانية)، 1840م.

(8) الابشـيهي، شـهاب الـدين محمـد بـن احمد (ت بعد 850 هـ/ 1446م)
المسـتطرف فـي كـل فـن مسـتظرف، شرحه ووضع هوامشه: د0مفيد محمد قميحه، دار الكتب
العلمية، بيروت، لبنان، 2005م،ج2.

(9) الـبلاذري، احمـد بـن يحيـى بـن جـابر (ت279 هـ/892م)

(10) فتـوح البلـدان، مكتبـة الهـلال، بيـروت، لبنان، 1988م.

(11) البيرونـي، أبـو الريحـان محمـد بـن احمـد (ت440 هـ/1048م)
كتاب الجماهر في معرفة الجواهر، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

(12) الخـوارزمي، أبـو عبـد اللـه محمـد بـن احمـد بـن يوسـف (ت387 هـ/999م)، مفـاتيح العلوم، المطبعة المنيرية، القاهرة، 1942م.

(13) السـيرافي، أبـو زيـد الحسـن بـن يزيـد (ت303 هـ/915م)

(14) رحلـة السـيرافي إلـى الهنـد والصـين واليابان واندونوسيه سنة 227 هـ/851م، نشر: علي البصري،
طبع دار منشـورات البصـري، مطبعـة دار الحديث، بغداد، 1380 هـ/1961م.

(15) الطبـري، أبـو جعفـر بـن جريـر (ت310 هـ/922م)

(16) تـاريخ الرسـل والملـوك، دي غويـه،بريل، ليدن، 1879م، ج2.

(17) المسـعودي، أبـي الحسـن علـي بـن الحسين (ت346 هـ/958م)
مـروج الـذهب ومعـادن الجـواهر، بـاريس (د.ت)، م1، م2.

(18) المســـعودي، التنبيـــه والإشـــراف، منشـورات دار ومكتبـة الهـلال، بيـروت، لبنان، 1981م.

(19) المقدسي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن احمد (ت380 هـ/ 990م)

(20) أحسـن التقاسيم فـي معرفـة الأقـاليم، ط1،دار الكتـب العلميـة، بيـروت، لبنـان، 1424 هـ/2003م.

(21) المقريزي، تقي الدين أبي العباس احمد بن علي (ت845 هـ/1441م)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار صادر، بيروت، (د.ت)،ج1.

(22) قدامة بن جعفر (ت328 هـ/939م)، الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتحقيق: د0محمد حسين الزبيدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1981م.

(23) ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله (ت626 هـ/1228م)، معجم البلدان، ط1، دار صادر، بيروت،1995م، م1، م2،م3،م4.

(24) اليعقوبي، احمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب ابن واضح اليعقوبي البغدادي (ت292 هـ/904م) تاريخ اليعقوبي، علق عليه ووضع حواشيه: خليل المنصور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، 1423 هـ/2002م،ج2.

(25) اليعقوبي، البلدان، وضع حواشيه: أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422 هـ/2002م.

قائمة المراجع

(1) البكري، صلاح، هجرة العرب إلى اندونيسيا، مجلة الثقافة المصرية، عدد 389، 1946م.

(2) بولو، ماركو، ماركو بولو مغامراته واستكشافاته، تأليف: رشارد، جي. ولشن، ترجمة: حسن حسين الياس، مراجعة: سمير، عزام، تقديم: جعفر خياط، مطبعة اسعد، بغداد، 1959م.

(3) الدجيلي، د. خولة شاكر، محاضرات في تاريخ الإسلام في جنوبي شرق أسيا، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، (د.ت).

(4) اللالوسي، عادل محي الدين، تجارة العراق البحرية مع اندونيسيا حتى أواخر القرن السابع الهجري أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1984م.

(5) السامر، د0فيصل، الأصول التاريخية للحضارة العربية الإسلامية في الشرق الأقصى،ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م.

(6) السنباطي، د. محمد احمد، حضارتنا في اندونيسيا (دراسة عن الآثار الجنسية والدينية والفكرية،ط1،دار القلم، الكويت، 1402 هـ/1982م.

(7) سليمان التاجر، رحلة إلى الصين والهند، سلسلة التواريخ، باريس، 1881م.

(8) شلبي، د0احمد، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3،ج8.

(9) الصمادي، رائد احمد سليمان، طريق الحرير وأهميته الإدارية والاقتصادية في القرنين 3، 4 هـ / 9، 10 م في المشرق الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1420 هـ/2000م.

(10) الظالمي، وجدان محمد حسن جواد، الحياة الاجتماعية في مجتمعات جنوب شرق أسيا الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، 1421 هـ/2000م.

(11) عبد الصاحب، شيماء سالم، التجارة الخارجية في العصر الأموي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، 1422 هـ/2001م.

(12) العاني، حقي إسماعيل إبراهيم، أسواق العرب التجارية في شبه الجزيرة العربية قبيل وفي صدر الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1411 هـ/1990م، ص33.

(13) الموسوعة العربية الميسرة، ط2 المحدثة، دار الجيل، القاهرة، 2001م،م1.

(14) العلي، د0صالح احمد، محاضرات في تاريخ العرب، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، 1981م، ج1.

(15) الرامهرمزي، بزرك بن شهريار الناخذاه (ق 4 هـ/10م)،عجائب الهند بره وبحره وجزايره، ليدن، 1886م .

(16) لوبون، د0غوستاف، حضارة الهند، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، دار أحياء الكتب العربية، ط1، القاهرة، 1367 هـ/1948م.

(17) كراتشكوفسكي، اغناطيوس يوليا نوفتش، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله إلى العربية: صلاح الدين عثمان هاشم، قام بمراجعته: ايغور بليايف، لجنة التأليف والترجمة والنشر، جامعة الدول العربية، 1957م،ق1.

(18) الساداتي، احمد محمود، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، المطبعة النموذجية، القاهرة، 1957م، ج1.

(19) عثمان، د0شوقي عبد القوي، تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسـلامية (41-904 هـ/661-1498م)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1410 هـ/1990م.
(20) علي، محمد كرد، الإسلام والحضارة العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط3، 1968م،ج1.
(21) القيسي، غنية ياسر كباشي عبد الله، اثر الإسلام على النهضة الفكرية في جنوب شرق أسيا في العصور الإسلامية المتأخرة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، 1423 هـ/2003م.
(22) متز، ادم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريده، اعد فهارسه: رفعت البدراوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت)، م2.
(23) مؤنس، د. حسين، الإسلام الفاتح، مطبعة الزهراء، 1987م.
(24) ياسين، نجمان، تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، 1988.

The impact of the Arab Islamic trade movement

And

its role in spreading Islam manifestations of its civilization in Southeast Asia

Assist. Prof. Dr. Nada Abd alrazak M. Aljilawi

Ministry of Education

Abstract:

The trade has played an important role in the region، which included (Thailand، Malaysia، Singapore، Indonesia، India and Sindh). The impact of trade has been evident in this region. Trade has been one of the most prominent aspects of economic activity in the Indian ocean. Religious، cultural and civilization.

Interest in trade with Southeast Asia since before and after Islam and the commercial relations that linked the Arab countries with the peoples of the region، which grew and developed، especially after the emergence of Islam and Arab domination of the ways of trade made the Muslim world a transit and a basic link between East and West، which the Arabs and Muslims have excelled in a great course of the spread of Islam to the coasts of India and southeast Asia.

مختصر الكلام في عمارة بيت الله الحرام

(قراءة في فتوى اسعاد آل عثمان المكرم ببناء بيت الله المكرم للشرنبلالي)

باحثة دكتوراه/ سماح رجب عبدالصمد محمد

كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

مقدمة:

بسم الله والصلاة والسلام على اشرف المرسلين وخاتم النبيين سيدنا محمد وعلى أهله وصحبه أجمعين. أما بعد،

لقد ارتبطت الفتوى منذ ظهورها بالفقهاء والعلماء الذين كرمهم الله تعالى بقوله **"شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ والمَلائكةُ وأُولُو العِلْمِ قائِمًا بالقِسط"**[1].

والسبب في أن أبدأ الحديث بالآية الكريمة هو توضيح كيف بدأ الله ﷻ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بأهل العلم أي أنه قد جاء ذكر أهل العلم بعد الملائكة وذلك ليوضح لنا الله ﷻ منزلة ومرتبة أهل العلم وناهيك بهذا شرفًا وفضلاً وجلاء ونبلاً،وأيضا قوله تعالى: **(يَرفَعِ اللَّهُ الَّذينَ آمَنُواْ مِنكُم وَالَّذينَ أُوتُواْ العِلمَ دَرَجَاتٍ)**[2].وقوله تعالى: **(إِنَّمَا يَخشَى اللَّهَ مِن عِبَادِهِ العُلَمَاءُ)**[3].

وقد قال رسول الله ﷺ: **(مَنْ يرد الله به خيرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدين ويلهمُه رشدُه)**، وقوله أيضًا: **(صنفان من أمتي إذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس الأمراء والفقهاء)**، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: **(للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمائة درجة ما بين الدرجتين مسيرة خمسمائة عام)**[4]. وعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **(من سلك طريقًا يبتغي فيه علمًا سَهل الله له طريقًا إلي الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضًا بما صنع وإن العالم ليستغفر له من في السموات والأرض حتى الحيتان في الماء وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا وإنما ورثوا**

---

(1) سورة آل عمران، أية (8).

(2) سورة المجادلة، أية (11).

(3) سورة فاطر، أية (28).

(4) الإمام الغزالي (ابن حامد محمد بن محمد الغزالي)، إحياء علوم الدين، تحقيق: سيد إبراهيم، صادق عمران، ط 1، القاهرة 1999، ص20-15.

العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر)[1]

واشترط العلماء في المفتي أن يكون مُسلمًا مُكلفًا ثقة مُأمونًا مُنزهًا عن أسباب الفسق وفساد النفس لأن من لم يكن كذلك فقوله غير صالح للاعتماد وإن كان من أهل الاجتهاد، ويكون عفيف النفس سليم الذهن، رصين الفكر صحيح التصرف والاستنباط، متيقظًا.

أما عن صفاته العلمية فلابد له العلم بالقرآن والسنة النبوية، ومعرفته بالإجماع والعقل، واللغة العربية، وأصول الفقه، ومعرفة أحوال رواة الأحاديث، وفهم مقاصد الشريعة [2] وقال ابن القيم ولا يجوز الفتوى بالتقليد لأنه ليس بعلم والفتوى بغير علم حرام ولا خلاف بين الناس[3].

مكة المكرمة والكعبة المشرفة:

"رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ"[4]

مكة هذه البلدة المقدسة التى هى فردوس العبادة في الأرض وجنة الدنيا المعنوية، عبارة عن واد ضيق ذي شعاب متعرجة تحيط بذلك الوادي جبال جرداء صخرية صماء لا عشب فيها ولا ماء كما وصفها الله ﷻ في الآية الكريمة عن لسان إبراهيم عليه السلام، فبدعوة إبراهيم (اجعل افئدة..) إلى هذا المكان وإلى المتمكنين فيه أفئدة ورفرفت عليهم جوانح من جميع فجاج الأرض ترى الناس منذ ألوف من السنين يحجون هذا البيت المحرم، ويقول ابن دريد في وصفها:

يحملن كل شاحب محقوقف
من طول تداب الغدو والسرى
ينوي التي فضلها رب السما
لما دحا تربتها على البنى
حتى إذا قابلها استعبر لا
يملك دمع العين من حيث جرى[5]

---

(5) الإمام النووي (محيي الدين أبي زكريا يحيي بن شرف النووي الدمشقي)، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، تحقيق: محمد عصام الدين آمين، (المنصورة، مكتبة الإيمان، د.ت)كتاب العلم، ص333.

(1) سماح رجب عبد الصمد، تاريخ الفتاوى والافتاء في مصر العثمانية (1517-1798م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، 2012م، ص 11.

(2) أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي، صفة الفتوي والمفتي والمستفتي، تحقيق محمد ناصر الدين اللباني، بيروت، 1984م، ص 78.

(3) سورة إبراهيم، الآية 37.

(4) أرسلان، الأمير شكيب، الرحلة الحجازية المسماة الأرتسامات االطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف، تقديموتعليق: السيد محمد رشيد رضا، حسن السماحي سويدان، ط1،(بيروت، دار النوادار ، 1428 هـ -2007م)، ص 49-52.



وفي مكة من الآثار الدينية الأسلامية عدد كبير نذكر منها على سبيل المثال :

مقام إبراهيم وهو الحجر الذي وقف عليه ابراهيم عليه السلام أثناء بناء الكعبة، وبئر زمزم[1] ، ودار الأرقم بن الأرقم وتقع في الصفا وهى الدار التى كان يصلي فيها المسلمون سرافي صدر البعثة النبوية حتى أسلم عمر بن الخطاب فخرجوا للصلاة في المسجد جهرا، وأيضًا غار حراء وهو الغار الذي كان يتعبد فيه الرسول صل الله عليه وسلم قبل البعثة وفيه نزل جبريل بالوحي، وغار ثور الذي أختبأ فيه النبي وصاحبه أبوبكر الصديق رضي الله عنه أثناء الهجرة إلى المدينة[2] .

﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ(96) فِيهِ آيَاتٌ بَيِّـنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ(97)﴾[3]

لقد بدأنا موضوعنا بالآيات الكريمة من القرآن الكريم لنؤكد ونوضح أهمية ومكان مكة المكرمة بين المدن كافة، والتى اختصها الله سبحانه وتعالى بوجود المسجد الحرام وهو أول مسجد وضع في الأرض وتعتبر الصلاة فيه بمائة ألف صلاة.

وأيضا قال صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة : (إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي، ولم يحل لي إلا ساعة من نهار، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرفها، ولا يختلى خلاه) فقال العباس: يا رسول الله، إلا الإذخر، فإنه لقينهم ولبيوتهم، قال : (إلا الإذخر)[4].

وأيضا قال صلى الله عليه وسلم" من مات بمكة فكأنما مات في السماء الدنيا"

ويكفي من الآيات القرآنية والآحاديث النبوية الشريفة ما يؤكد مكانة وعظمة هذا البلد الأمين، وزادها تشريفاً بوجود الكعبة المشرفة بيت الله الحرام وتقع الكعبة وهى قبلة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وسط المسجد الحرام ويبلغ أرتفاعها خمسة عشرا مترا، واول من بناها الملائكة ثم آدم عليه السلام ثم شيث ثم إبراهيم عليه السلام ثم العمالقة ثم جرهم ثم قصي بن كلاب الجد الرابع للنبي صلى الله عليه وسلم ثم

(5) قد جاء عنه في الحديث الشريف " ماء زمزم لما شرب له"

(6)الأزرقي، أبي الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد، أخبار مكة وما جاء بها من الاثار، تحقيق: رشدى الصالح ملحس، ط3، (بيروت:دار الأندلس، 1403 هـ/1983م) ج1،ص 5-7..

(1) سورة آل عمران، الاية 96-97.

(2) البخاري،أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب العلم، ص 3189..

http://www.Islam spirit.com

قريش ثم عبالله بن الزبير ثم الحجاج بن يوسف في عصر مروان بن الحكم سنة 73 هـ[1]

أولاً : ترجمة الشيخ الشرنبلالي:

هو حسن بن عمار بن علي، أبو الإخلاص المصري الشرنبلالي[2]، الفقيه الحنفي[3] الوفائي، مفتى السادة الحنفية بمصر[4].

مولده ونشأته :

ولد الشيخ حسن الشرنبلالي عام 994 هـ/ 1069م في قرية شبرايلولة ثم جاء به والده إلى القاهرة وعمره نحو ست سنوات فنشأ بها والتحق بالازهر الشريف[5] وحفظ القرآن ، وطلب

---

(3) الأزرقي، المرجع السابق، ج1،ص 6.

(4) الشرنبلالي : بضم الشين المثلثة مع الراء وسكون النون وضم الباء الموحدة ثم اللام ألف وبعدها لام نسبة الي الشبرايلولة وهذه التسمية علي غير قياس والاصل شبرايلولي نسبه لبلده تجاه منوف العليا بإقليم المنوفية بسواد مصر وهي من القري القديمة وردت في المشترك لياقوت وفي القوانين لابن مماتي وفي تحفة الارشاد ، كما يوجد كفر يحمل نفس الاسم تابع لمنوف واصله من توابع قرية شبرايلولة وورد معها سنة 1228 هـ ثم فصل عنها سنة 1259 هـ. المحبي، خلاصة الاثر في اعيان القرن الحادي عشر، جـ2/39، محمد حسن رمزي، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية، (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1994م)، جـ2/226،219.

(1) المذهب الحنفي في مصر: كان أهل مصر لا يعرفون هذا المذهب حتى ولي قضاءها إسماعيل بن اليسع الكوفي من قبل الخليفة العباسي المهدي سنة (146 هـ/762م) وهو أول قاضي حنفي بمصر وأول من أدخل إليها مذهب أبي حنيفة ثم انتشر المذهب مدة الخلافة العباسية إلا أن القضاء بها لم يكن مقصورا على الحنفية بل كان يتقاسمه معه المالكيون والشافعيون إلي أن استولى عليها الفاطميون وأخذوا مذهب الشيعة الإسماعيلية فقوي هذا المذهب الجديد، وفي عصر الدولة الأيوبية قضي على التشيع وأُنشئت =

= المدارس للفقهاء الشافعية والمالكية وكان أول من رتب دروسا على المذاهب الأربعة في مدرسة واحدة هو الصالح نجم الدين أيوب ثم انتشر وأصبح رسميًا في عهد الدولة العثمانية.أحمد تيمور باشا، المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي) وانتشارها عند الجمهور، ط1،(القاهرة، دار الأفاق العربية، 2001 م)، ص50-59.

(4) المحبي، خلاصة الاثر في اعيان القرن الحادي عشر، جـ2/ 38، الزركلي، الاعلام ، ط15، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002م)، جـ2/99.

(3) ويعتبر الجامع الأزهر أول مسجد بني في مدينة القاهرة التي أسسها جوهر الصقلي حاكم الفاطميين لمصر عام (309 هـ/ 969م) وعرف منذ أنشائه بجامع القاهرة واستغرق بناؤه عامين (310-312 هـ/ 970- 972م) وحول تسميته بالأزهر فمن المرجح إنها نسبة إلى فاطمة الزهراء حيث أن الفاطمين ينتسبون إليها، و يعتبر الجامع الأزهر الشريف الذي ولد شيعيًا . في ظل حكم الفاطميين . وشبّ سنيا، هو مؤسسة متخصصة في شئون الدعوى الإسلامية وذلك من وعظ وإقامة شعائر، وتعليم ديني وإفتاء عام هدفها فتح الحدود بين الأصول السماوية للشريعة وبين واقع الناس بما يجعلهم يحيون حياة حضارية =

العلم على يدي كبار علمار الازهر[1]

وهو الشيخ العالم العلامة حسن بن عمار الشرنبلالي الوفائي الحنفي شيخ السادة الحنفية بالجامع الأزهر في القرن السابع عشر، الذي يوجد له تراث كبير من العلوم الفقهية في جميع مناحي الحياة والتي لم يلتفت اليها ولم يستفاد منها في كتابة تاريخ مصر في العصر العثماني حتى الان.

ذلك التراث العلمي الذي تعدى المائة وثلاثة مخطوطة محفوظة في أكثر من مكان مختلف سواء بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة أو بدار المحفوظات بالقلعة أو بدار كتب خانة بباب الخلق وايضا بمكتبة الملك سعود بالرياض بالمملكة العربية السعودية وكذلك ستون رسالة فقهية تضمن الفتاوى وأجوبة الاسئلة التي تم سؤال الشيخ واستفتائه عن بعض الاحداث اوالمواقف التي يسلتزم وجود الرأي الشرعي فيها سواء في مصر او خارجها، وقد ذكر الشرنبلالي نسبه في احدى رسائله الفقهية وهي الرسالة السادسة المعنونة ب (درة الكنوز فمن عمل بها بالسعادة يفوز) حيث قال: (واذا حسن الشبرايلولي يشهر ناظمها حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي وهذا غلط شايع سايغ والاصل الشبرايلولي نسبة لبلدة قرية تجاه مدينة منف العليا بأقليم المنوفية بسواد مصر المحروسة يقال لها شبرايلولا واشتهرت النسبة اليها بلفظ الشرنبلالي فلله الحمد كانت ولادتي بها في القريب من وسط العشر الاخير من تمام اللف وهو العشر الذي يلي التسعين وتسعمائة واتي بي والدي رحمه الله الي مصر وسنى يقرب من ست سنين ومن الله تعالى بما اراده من قسمته الازلية وترادف نعمه الجزيلة العلية ....)[2]

= متقدمة في ظلال عقيدتهم مسعود الخوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2006م، ج19/ 58،59.

(1) الزركلي ، المرجع السابق، ص 100.

التعريف بالمخطوط:

(إسعاد آل عثمان المكرم ببناء بيت الله المحرم)[3]

وتوجد المخطوطة بمفردها محفوظة في دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، وكذلك تقع تلك المخطوطة ضمن ستون رسالة فقهية قال عنها الشرنبلالي:

وقد تنوعت الرسائل الفقهية وهي عبارة عن

(2) حسن بن عمار الشرنبلالي، التحقيقات القدسية والنفحات الرحمانية في مذهب السادة الحنفية ، الرسالة السادسة، رقم 944، 1316 هـ ، مكتبة جامعة الرياض، السعودية ، ص 59.

(2) مخطوط محفوظ بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، تحت رقم 478، فقه حنفى.

أسئلة تم توجيها للشيخ الشرنبلالي في فترات زمنية مختلفة وقام بالاجابة على كل رسالة بفتوى شرعية موضحة ومفسرة بالادلة الدينية من الكتاب والسنة وكذلك من أثر السلف الصالح وأئمة المذاهب الأربعة وتنوعت تلك الرسائل ما بين علوم دينية مثل العبادات والعقائد وما يشتمل عليه وكل ما يرتبط بالفرد من شئون دينية واجتماعية واقتصادية وأو علوم دنيوية مثل الطب والهندسة والرياضيات والادب والشعر.

وقد جمع الشيخ الشرنبلالي تلك الرسائل الفقهية في مخطوط واحد تحت عنوان التحقيقات القدسية والنفحات الرحمانية في مذهب السادة الحنفية، ويذكر الشرنبلالي اسباب جمع الرسائل الفقية فيقول: (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتفضل على الموجودات بالإيجاد والإمداد والتبيين والصلاة والسلام على سيدنا محمد الامين المبعوث رحمة للعالمين وعلى ساير الانبياء والمرسلين والصحابة والتابعين والعلماء الراشدين والاولياء العارفين وبعد، فيقول العبد الفقير الحقير حسن الشرنبلالي الحنفي أنه قد امرني استاذي الشيخ الامام العالم الحبر النحرير الهمام ملحق الاحفاد بالاجداد شمس الملة والدين محمد بن المحب الحنفي تغمده الله برحمته وافاض عليه من جزيل نعمته ووالديه ومشايخه وتلامذته وساير مشايخنا واهلينا وذرياتنا واخواننا في دار الخلد وكرامته وجمعنا به في حظيرة قدسه مع اهل محبته ومتعنا بلذيذ مشاهدته وجوار خير خلقه وصفوته امين، بأن أجمع ما يسره الله تعالى من الرسايل في تحقيق عزيز المسايل فامتثلت أمره الشريف وارشاده لهذا الفضل المنيف وعرفت مقصده من ذلك سلك الله بنا احسن المسالك ووقانا شر النفوس وطريق المهالك وجعلنا ممن تخلص من مضرات العلايق والنظر للشهوات العوايق والهمنا رشدنا ووفقنا لما يرضيه ويرضى به عنا وجمعت ماتجمل منها بحلول نظره عليه وماتجدد بعده منها ببركة مطمح خاطره الشريف اليسر، وسميتها التحقيقات القدسية والنفحات الرحمانيه الحسنية في مذهب السادة ب الحنفية سائلا من الله الكريم القبول فهو خير مسئول وأكرم ما مول متوسلا بالحبيب المصطفى زاده الله فضلا وشرفا وهذه فهرستها على ترتيب كتب الفقه ....)[1]

(1) حسن بن عمار الشرنبلالي ، التحقيقات القدسية، المصدر السابق ، ص 2.للمزيد: المخطوط عبارة عن ستين رسالة فقهية له العديد من النسخ في عدة أماكن منها، مركز جمعة الماجد بدبي برقم (227251)في 548 ورقة، ومنها نسخة خطية في المكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم 5349، وفي =

واستعرض الشرنبلالي في مقدمته عنوانين الستين رسالة فقهية التي رد عليها بأجوبته الشرعية بدء من الرسالة الاولى التي عنونت (اسعاد أل عثمان المكرم ببناء بيت الله المحرم) التى نحن بصددها فى الدراسة الحالية وذكر سبب تقديم تلك الرسالة عن باقي الرسايل الفقهية بوصفه أنها القبلة وذلك لتميز موضوعها وأهميته للمسلمين كافة.

وهي عبارة عن خبر وصل من مكة للشيخ الشرنبلالي في يوم الأربعاء الموافق تاسع عشر شعبان سنة تسع وثلاثين وألف هجريًا أنه بنزول بنزول سيل عظيم اقتلع الأشجار والأحجار واغرق وأبكى العيون بالدموع ...

نص الرسالة:

وبدأ الشيخ الشرنبلالي رسالاته الفقهية كعادته في الكتابة والرد على الأسئلة الموجهة له بالبسملة والثناء والحمد ثم الصلاة على سيدنا محمد صل الله عليه وسلم قائلاّ:

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه الإعانة والحمد لله الذي جعل البيت مثابة للناس وآمنا غير مجحود وأمر بتطهيره للطائفين والعاكفين والركع السجود وأنزل عليه كل يوم وليلةماية وعشرون رحمة[1] **مقسمة على ما تقدم من أهل الشهود والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد صاحب المقام المحمود والحوض المورود والذي شرف به الله به كل مكان وزمان بفضل غير مجذوذ وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته والتاربعين**

=

جامعة الملك سعود بالرياضى تحت مجموع رقم 217/4، ومكتبة قرة ياشي بمكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة تحت رقم 591،وفي المكتبة المحمودية بمكتبة الملك عبدالعزيز بالمدينة تحت رقم 1164، وفي المكتبة السليمانية بتركيا برقم 1/1044،أبي هاشم إبراهيم بن منصور الهاشمي الأمير، رسائل علماء الاسلام في قتال من استباح مكة وقتل الانام، ط1،(بيروت، دار البشائر الاسلامية، 1436 هـ- 2015م) ، ص 96. وفي القاهرة بدار الكتب والوثائق القومية، مذهب حنفى م ، تحت رقم 52 ونسخة اخرى تحت رقم 132 الحسيني.

(1) عن ابن عباس قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : " إن الله ينزل في كل يوم وليلة عشرين ومائة رحمة ينزل على هذا البيت ستون للطائفين ، وأربعون للمصلين ، وعشرون للناظرين " . رواه الطبراني في الكبير والأوسط إلا أنه قال : " ينزل على هذا المسجد - مسجد مكة " . وفيه يوسف بن السفر ، وهو متروك . وفي رواية : " وأربعون للعاكفين " بدل : " المصلين " . الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تجقيق: حسام الدين القدسي،(القاهرة، مكتبة القدسي، 1414 هـ- 1994م)، باب الحج.

باحسان إلي يوم الورود وبعد......)[1]

ثم استعرض الشيخ الشرنبلالي عدة موضوعات بتلك الرسالة الفقهية فلم تكن مجرد فتوى شرعية عن سؤال تم توجيهه للشيخ وإنما كانت جواب مفصل واف تاريخيا عن مكة والكعبة المشرفة والأحداث التى وقعت بها عبر عصور مختلفة كما ذكر عدة شخصيات مهمة في تاريخ الكعبة المشرفة كان لها التأثير علي مجريات الأحداث كما سنوضح.

(وبعد فيقول الفقير إلى لطف مولاه الخفي حسن الشرنبلالي الوفائي الحنفي أنه قد ورد الخبر من مكة المشرفة بأنه لما كان يوم الاربعاء تاسع عشر شعبان سنة تسع وثلاثين وألف[2] ابتد نزول سيل عظيم أقتلع الأشجار والأحجار وأغرق، فأبكى العيون بالدموع الغزار لما أنه لعظمة ودوام ثباته بالمسجد الحرام أسقط ميزاب الرحمة[3] وما قام عليه من الجدار بالحجر وذلك المقام وقطعة من الجانب الذي به الباب ثان يوم نزوله فدهشت لذلك العقول والالباب ولما بلغ خبر ذلك لكافل كنانة الله في أرضه المأنوسة أشرف الممالك مصرنا المحروسة المقلد تدابير الدولة المرادية[4] والقوانين

(2) الشرنبلالي، مخطوط اسعاد آل عثمان المكرم ببناء بيت الله المحرم، المصدر السابق.

(1) عام 1039 هـ / 1630م .

(2) ميزاب الكعبة: هو الجزء المثبت على سطح الكعبة في الجهة الشمالية والممتد نحو حجر إسماعيل عليه السلام والمصرف للمياه المتجمعة على سطح الكعبة المشرفة عند غسل السطح أو عند سقوط الأمطار، وأول من وضع ميزابا للكعبة المشرفة قريش حين بنتها سنة 35 من ولادة =

=

الرسول صلى الله عليه وسلم حيث كانت قبل ذلك التاريخ بدون سقف وطوله أربعة أذرع اي 2.58 مترا منها 58 سم = =في داخل الجدار وعرضه 25 سم وارتفاعه 21 سم ،وسعته ثمانية أصابع في أرتفاع مثلها والميزاب ملبس بصفائح الذهب والذي جعل

عليه الذهب الوليد بن عبد الملك ، وشكله مستطيل مفتوح من اعلاه ممايلا للسماء ومن مؤخرته ممايلا لسطح الكعبة وكذلك من مقدمته ممايلا حجر اسماعيل ويبلغ طوله .للمزيد: الأزرقي، المرجع السابق ، ج202/1.

(2) الدولة المرادية المقصود بها الدولة العثمانية ونسبها الشيخ الشرنبلالي للسلطان مراد الرابع سلطان الدولة العثمانية الذي تولى عرش السلطنة من سنة 1032-1049 هـ/ 1623-1640م وهو في الحادية عشرة من عمره وكان شديد البأس ولوعا بالحرب ويعتبر آخر ملوك آل عثمان الحربيين وتوفى وهو في الثامنة والعشرين من عمره وتميز عهده بالعدل والنظام وقام بفتح بلاد وخوض حروب كثيرة مع الفرس. للمزيد: عمر الاسكندري، سليم حسن، تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل الوقت الحاضر، راجعه: أ.ج. سفدج، ط2،(القاهرة، مكتبة مدبولي، 1416 هـ/1996م)،ص 39-42.

العثمانية والقيام بنظام الشريعة المطهرة المحمدية صاحب السيد الأوحد مولانا الوزير محمد باشا[1] يسر الله له من أسباب السعادة ما يشاء فأهتم لذلك الوارد وجمع من العلماء والأ كابر الأماجد لينظر ما تجتمع عليه الآراء السديدة في شأن هذا الأمر المهم وما أراد من المبادرة للعمارة من غير توقف واستنارة في مدة غير مديدة ثم بادر إلى الارسال إلى مكة المشرفة من يعتمد عليه في الأمور المهمة وأحتاط لينظر الجواب من الباب الذي لا يخيب قاصده والجناب الذي لا يشقى وافده والمورد العذب الذي لا يظمأ وارده حضرة مولانا السلطان الاعظم والخاقان الأفخم وارث المجد وحايز قصبات السبق بالجد والأب والجدد...)

ثم يستعرض الشيخ الشرنبلالي ما حدث للكعبة في عهد السلطان سليمان القانوني[2] ومن ترميمات وكذلك كيفية الصرف علي بناءها عام 959ه – 1553م :

(......إن عمارة البيت الشريف والقيام بواجب خدمته بما صار إليه الان مضاف إلى السلطان مراد خان... غذا لم يبلغه من قبله من سلطان زيادة على ما كان لابيه لمجده من التشريف بعمارة سقف البيت المنيف وذلك بسبب انكسار خشبة من سقفه المكرم فصار الماء ينزل من موضع الكسر إلى جوف البيت المعظم فعرض الامير على حضرة مولانا المغفور له

---

(3) الوزير محمد باشا: تولى حكم مصر في عهد السلطان مراد الرابع بعد استدعاء حاكم مصر مصطفى باشا الي استنول وتعيينه وزيرا بديوان الدولة العثمانية، وكان محمد باشا مدة حكمه بمصر سنتين فساس الامور بحكمة ودراية وكان محبا للعزلة فلم يخرج بموكبه في أثناء حكمه الا ست مرات، وفي حكمه سنة 1039 حدث السيل في مكة وكذلك في سنة 1040 هـ كان ارتفاع النيل منخفضا فجاء شهر توت ولم يبلغ 16 ذراعا ومع ذلك فتح الخليج وسيقت المياة قليلة الى الارضين ولكن آمنت البلاد من المجاعة بسبب تدبير محمد باشا فاستدعاه السلطان مراد الي استنبول وقلده منصب الوزارة في الديوان الشاهاني مكأفاة لحسن سياساته وتصرفه.

جرجي زيدان، تاريخ مصر الحديث مع فذلكة في تاريخ مصر القديم، (القاهرة، مكتبة مدبولي،1419 هـ/ 1999م) ج2،ص 33،34.

(1) سليمان القانونى: هو ابن السلطان سليم الأول، ولد عام 900 هـ / 1494م وتولى زمام السلطنة عام 926 هـ/1520م، ولقب بالقانوني؛ حيث إنه وضع عدة قوانين تتعلق بالإدارة، وتمت في عهده عدة فتوحات، وتوفي عام 974 هـ / 1566م وعمره 74عام وكانت مدة حكمه 48 عام، وقد مات في إحدى الغزوات وأُخفي خبر وفاته لمدة ثلاثة أسابيع. محمد حرب، الحملات الحربية في عهد سليمان القانوني، القاهرة، 2002، ص 229 - 241.

http:/www.scopus.com رقم العدد 55-56

السلطان سليمان خان جد مولانا آدام الله دولته وما تعاقب (....) [1] فأرسل الى مفتي الاسلام[2] أبي السعود أفندي سقى الله عهده يستفتيه[3] عن حكم الله

(2) الكلمة غير واضحة بالمخطوط.

(3) هكذا كانت ألقاب الشخصية الثانية بعد السلطان في إستنابول، الشخصية المساوية للصدر الأعظم بالإضافة إلى عدة ألقاب أخرى أقدمها استعمالاً مفتي الأنام، صدر الصدور، و مالك الشرع والتقوى، مرشد الملوك والسلاطين، مربي أفاضل الأمم، مسند الفتوى الركين. وقد اختلفت الروايات في بداية ظهور هذا المنصب وتحديد الوقت الذي أطلق فيه على مفتي العاصمة لقب شيخ الإسلام وقد قيل أن أول ظهوره كان في عهد السلطان مراد الثاني (825 هـ/1421م – 855 هـ/1451م) وكان أول من تولى هذا المنصب أده بالي حما عثمان، وهناك رواية أخرى تقول أن أول من مُنح هذا اللقب بشكل رسمي هو خضر بك عليّ بعد فتح السلطان محمد الفاتح (855 هـ - 1451م / 885 هـ - 1481م) للقسطنطينية. و بمنح هذا اللقب لمفتي العرش بإستنابول بدأت المؤسسة المسماة المشيخة ولكن نفوذ شيخ الإسلام تبلور بصورة تامة وغدا يعترف به أوائل القرن السادس عشر الميلادي وكان لقب مفتي أفندي أو مفتي الأنام بشكل مطلق يعني شيخ الإسلام وهذه المرتبة كانت تفوق مرتبة الوزارة وتعادل مرتبة الصدارة. مصطفى بركات، الألقاب والوظائف العثمانية من الفتح العثماني حتي الغاء الخلافة العثمانية، (القاهرة، 2000م)، ص 127 -130؛ يلماز أوزتانا، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمد سليمان، مراجعة محمد الأنصاري، ، ط1،(إستنابول =

= منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، 1990م)، جـ2 /472-473.

(4) كان من مبادئ وأُسس الدولة العثمانية احترام العلماء وتبجيلهم وتقديرهم حتى أن التاريخ حفظ لنا وصية عثمان (656 هـ - 1258م) لابنه أورخان وهو على فراش الموت وكانت تلك الوصية فيها دلالة حضارية ومنهجية سارت عليها الدولة العثمانية خاصّة في أوج سلطتها وانصرفوا عنها فيما بعد، يقول في وصيته: (يا بني: إياك أن تشتغل بشيء لم يأمر به الله رب العالمين، وإذا واجهتك في الحكم معضلة فأتخذ من مشورة علماء الدين موئلاً، يا بني لسنا من هؤلاء الذين يقيمون الحروب لشهوة حكم أو سيطرة أفراد فنحن بالإسلام نحيا وللإسلام نموت وهذا يا ولدي أنت له أهل، يا بني: أوصيك بعلماء الأمة أدم رعايتهم وأكثر من تبجيلهم وأنزل على مشورتهم فإنهم لا يأمرون إلا بالخير) ، لقد كانت هذه الوصية منهجًا سار عليه بعض سلاطين العثمانيون فاهتموا بالعلم وبالمؤسسات العلمية وبالعلماء واحترامهم وأخذ مشورتهم في كل صغيرة وكبيرة يقدمون عليها ويستفتونهم فيفتونهم حتى أن السلطان سليم الأول عندما دخل مصر وتم القبض على طومان باي آخر سلاطين المماليك توجه له قائلاً: (أنا ما جئت عليكم إلا بفتوى من علماء الأعصار والأمصار وأنا كنت متوجها إلي جهاد الرافضة والفجار فلما بغى أميركم الغوري واتفق مع الرافضة واختار أن يمشي إلى مملكتي التي هي مورث أبائي وأجدادي مشيت إليه) علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية وعوامل النهوض وأسباب =

في هذه المسألة جوازا[1] وعدما فكتب إليه يجوز ذلك إن دعت الضرورة إليه فارسل الجواب الى صاحب مصر يومئذ الوزير على باشا فأرسله الى الحرم الشريف مع أمر مضمونه العمل بمقتضى الفتوى، واتفقت أراء الحاضرين بمكة إذا ذاك على الاقدام على عمارة

=

السقوط، ط1، الإسكندرية، 2001م، ص15-49؛ عمر عبد العزيز عمر، تاريخ المشرق العربي (1516-1922)، بيروت، 1985م، ص 81،80.

(1) الإجازة: لفظة عربية لغة و اصطلاحًا، وهي الشهادة التي كانت تُمنح لخريجي المدارس الشرعية، ويطلق على الخريج في هذه الحالة مُجاز.أما جواز الشيئ اصطلاحا يستعمل فيما لا إثم فيه، وهو ما وافق الشرع ويستعمل فيما لا يلزم من العقود، وهو ما يمكن للعاقد فسخه ومعنى جواز ما لا إثم فيه أنه ليس من الفعل الذي يأثم فاعله، فيقال: يجوز للولى أن يقتص ممن قتل وليه أي قريبه، بمعنى أنه لا يأثم في ذلك إن فعله ، ومعنى جواز ما لا يلزم من العقود كعقد المضاربة والشركة: أن لكل واحد من المتاعقدين حق الفسخ ويعرف الجائز أيضًا بأنه: ما لا ثواب فعله، ولا عقاب في تركه وعلى هذا فهو والمباح شيئ واحد. وهو سهيل صابان، ص، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية،(الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية ، 2000م)، ص 26؛ معجم مصطلحات أصول الفقه، ط2، (القاهرة، مجمع اللغة العربية، 1433 هـ- 2012م)، ص 55.

السطح وتبديل الاعواد وعينوا الابتداء بالشروع صبح يوم السبت منتصف ربيع الأول سنة 959 هـ....).

ثم تطرق الشرنبلالي الي مخالفة بعض العلماء لذلك وحدثت فتنة وتأثير خطبة الشيخ البكري وافتاءه بأن من يخالف ذلك بأنه هوى، وتم اعادة بناء الكعبة واستبدلت الأعواد كما في الفتوى الاولى:

(فتعصب جماعة حركتهم الأنفس والأغراض الفاسدة بمخالفة ذلك وحركوا طايفة من العلماء إلى الخلاف فلما بلغ الخبر للمقام المكرم الشريف السيد شهاب الدين أحمد أبن ابي عز صاحب مكة إذ ذاك حضر بنفسه من البر إلى مكة المشرفة وسيدنا ومولانا شيخ الاسلام شمس الملة والدين الشيخ محمد بن شيخ الاسلام أبي الحسن البكري[2] نفعنا الله ببركته وبركة أسلافه الكرام الطاهرة وجميع أكابر مكة وعظمائها وأشير الي سيدنا الشيخ محمد البكري أن يلقي درسا يتكلم فيه على قوله تعالى وإذ

(2) وقد كان أول من لقب بشيخ الإسلام في عصر الدولة المملوكية هو الشيخ البكري جد أبي السرور البكري وكان يلقب بمفتي السلطنة الشريفة وهو أول من لقب بذلك أيضًا. محمد أبي السرور البكري، التحفة البهية في تملك آل عثمان الديار المصرية، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن، (القاهرة، 2005م)، ص 26-27.

يرفع إبراهيم القواعد من البيت الاية[1] فتكلموا علـى جـاري(...)[2] بلسـان فصيح طلـق ولفـظ منـتظم بليـغ ملـيح أبهـر الحاضـرين وأدهـش الناظرين فأفاد وأجاد وقلد نفايس الدرر الجياد فلما أنقضـى الـدرس أخرج الناظر فتوى شيخ الاسـلام أبـي السـعود فقرأهـا مولانـا شـيخ الاسلام محمد البكري وقال من يخالف فـي هذا من الناس فقد هوى عين الحق ومحض الصـواب فـأمر مولانـا السـيد أحمـد القمـال[3] بالشـروع فـي العمـل وسـكنة الفتنـة وابـدلت الأعــواد بــأعواد جيــدة فــي غايــة الإحكــام والاستقامة واعيد السطح والسقف كما كان بغايـة الاحكـام وسـطر ثـواب ذلـك فـي فـي صحايف المرحوم السلطان سليمان تغمد[4] الله بالرحمـة والرضـوان، وأيضـا نرجـوا مـن كـرم اللـه سـبحانه أن تكـون هـذه العمـارة الحاصـلة مـن مولانا السلطان مراد نصره الله مستمرة البقا[5] مصانة عن التغيير الي انقضا[6] الزمان ..)

ثـم يسـتعرض الشـرنبلالي تـاريخ اعمـار الكعبـة فيقول: (... فإن البيت المكرم عمر كما ذكره اهل التاريخ عشر مرات وسبب الثامنة منها أن أمـراة بخـرت الكعبـة فطـارت شـرارة فـي ثيـاب الكعبـة فـأحترق أكثـر اخشـابها ودخلهـا سـيل عظيم فصدع جدرانها بهد تهويتهاوكانت حية عظيمة تخرج من بير الكعبة التي يطرح فيها مـا يهـدي إليها فتشـرف علـى جـدار الكعبـة لا يدنو منها احد إلا فتحت فاها لتلتقمه فكـانوا بها (...) ويزعمون انها تحفظ الكعبة، وهدباها ورأسـها كـرأس الجـدي وظهرها وبطنها أسـود وأنها أقامة فيها خمسمائة عام فأبتهلوا إلـي اللـه تعـالى فبعـث اللـه تعـالى طـائر اختطفهـا وذهـب بها فقالت قـريش نرجـو ان يكـون اللـه سبحانهوتعالى رضى لنا ما أردنا فعله فأجمع رأيهـم علـى هـدمها وبنائهـا فتقـدم عايـذ بـن عمران بن مخزوم[7] وهو خال ابـي النبـي صل الله عليه وسلم فتناول حجرا من الكعبة فوثب من يده حتى رجع إلى مكانه فقال يا معشر قريش لا تدخلوا في بنايتها من مالكم إلا حلالاً طيبـا لـيس فيـه تهريقـي ولا ربـا ولا مظلمـة، انتهى..)

وبعد ذلك يستعرض الشـرنبلالي سـبب كتابـة هـذا المخطـوط اسـعاد ال عثمـان المكـرم ببنـاء بيـت اللـه المحـرم وهـو كيفيـة الصـرف علـي

(1) ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ۖ إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾، سورة البقرة: 127.

(2) كلمة غير واضحة بالمخطوط

(3) لم نجد بهذا الاسم ترجمة لحكام مكة

(4) تغمده

(5) المقصود البقاء

(6) انقضاء والمقصود انتهاء الزمان بيوم القيامة

(7) عائذ بن عمران بن مخزوم والد عمرو أبو فاطمة جـدة الرسـول صـلى اللـه عليـه وسـلم وزوجـة عبـدالمطلب وأم عبداللـه والـد النبـي الكـريم صـل اللـه عليه وسلم.

ترميم وبناء البيت الحرام ومن اي أموال تصرف عليه بناءا علي كتب المذهب الحنفي كما ذكر وقسم الأموال التى تصرف علي مصالح المسلمين مثل سد الثغور وبناء القناطر والجسور وكفاية[1] العلماء والقضاء والعمال ورزق المقاتلة وذرايتهم الي الجزية وهدية أهل الحرب وما أخذ منهم بلا حرب والخراج ومال (..) وعليه يصرف علي اعمار البيت الحرام من خزانة مال المسلمين وحث ولى الامر علي جعل بيت مال[2] لكل نوع خزانة ولا يخلط بعضه ببعض.

(فأول خزانة مال الجزية[3] والخراج وهدية أهل الحرب وما أخذ منهم بغير قتال وما يأخذه العاشر بحق من أهل الذمة[4]

(1) المقصود بها الجراية وهي القمح والشعير الذي يصرف كمرتبات شهرية لموظفي ولاية مصر، وكبار الأمراء، فالقمح يمنح طعامًا لهم، والشعير غذاء لخيولهم وجمالهم من الشون السلطانية- مخازن الغلال الأميرية .-عفاف مسعد العبد، دور الحامية العثمانية في تاريخ مصر (1564- 1609 م)، الهيئة العامة للكتاب(سلسلة تاريخ المصريين)، القاهرة، 2000م. ، ص 43، 110.

(2) بيت المال: هو الخزانة العامة للمسلمين يوضع فيه الأموال ليصرف في مصالح الأمة العامة. وضع نواته في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، ثم طوره عمر بن الخطاب و في عهد عمر بن عبد العزيز أصبح من أهم مؤسسات الدولة الإسلامية، وتكونت موارده من الخراج والجزية والفيء و الزكاة والغنيمة والمواريث. السيد سابق، فقه السُنة، المجلد3، القاهرة، 1990م ، جـ534/12؛ مصطفى عبد الكريم الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996، ص93.

(3) الجزية في اللغة مشتقة من مادة (ج ز ي)، تقول العرب: "جزى ، يجزي، إذا كافأ عما أسدي إليه"، والجزية مشتق على وزن فِعلة من المجازاة، بمعنى "أعطوها جزاء ما منحوا من الأمن"، وقال ابن المطرز: بل هي من الإجزاء "لأنها تجزئ عن الذمي".

(3) الذمة في اللغة: هي العهد والأمانة والكفالة، وأهل الذمة هم أهل الكتاب الذين أعطي لهم عهد يؤمنون به على أموالهم وعرضهم ودينهم.وإذا تم عقد الذمة ترتب عليه حرمة قتالهم والحفاظ على أموالهم وصيانة أعراضهم وكفالة حرياتهم والكف عن أذاهم؛ بشرط أن يلتزموا أحكام الإسلام في الجملة و أن يبذلوا الجزية حيث أن القاعدة العامة التي رآها الفقهاء " أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا" ولما كان الإسلام . ومازال . يحترم العقل الإنساني ويقدر الفكر البشري ويجعل العقل والفكر وسيلتين من وسائل التفاهم والإقناع فهو لا يرغم أحدًا على عقيدة معينة ولا يكره إنسانًا على ترك دينه ويقرر أنه لا إكراه في الدين بقول الله تعالى" لّاَ إِكِرَاه في الدّينِ، قَدّ تَبيّنْ الرُشّد مِن الغّي " ويقول الله تعالى:"وَلَوْ شَآء رَبُكَ لآمَن مَنّ في الأَرِض كّلهُم جَميعًا أفَأَنت تُكِره النَاسَ حتَى يَكُونُواْ مُؤْمِنين"، وقوله تعالى:"وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون" المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1991م، ص 246. السيد سابق، فقه السنة، جـ3/ =

والحرب إذا مرو عليه وما لأهل نجران وما صولح عليه أهل الحرب لترك القتال قبل نزول العسكر بساحتهم كل ذلك يصرف إلى مصالح المسلمين كسد الثغور وبنا القناطر والجسور .....)

والثاني من الخزاين مال الزكاة والعشر ومصرفها من يجوز صرف الزكاة إليه.

والثالث من الخزائن خمس الغنايم[1] والمعادن والركان ومصرفه ما ذكر في قوله تعالى واعلموا إنما غنتم من شيئ[2] والرابع من الخزائن اللقطان[3] والتركات التى لا وراث لها ودية مقتول .... ومصرفه اللقيط والفقير الذين لا أولياء لهم يعطى نسبة نفقتهم وأدويتهم وكفنهم وعقل جنايتهم انتهى كذا ذكره الزيلعي في شارح الكنز ويوافقه ما ذكره في الظهيرية[4] .

كما ذكر انواع خزائن بيت المال الاربعة في البززاية الاولى الصدقات والثاني ما أخذ من بنى تغلب وتجار أهل الذمة فمحله الربطات والجسور والقناطر والائمة والقضاة القائمون بالحق والثالث خمس الغنايم والرابع ما أخذ من تركة ميت لا وارث له فيصرف في كفن الاموات ونفقة المرضى واللقيط والادويةالمرضى وعلاجهم وما هو عاجز عن الكسب .

ثم ينتقل الشرنبلالي ويذكر ما قاله عبد البر بن الشحنة[5] في شرح منظومة بن وهبان

=

101-111، 169-171.

(1) الغنيمة هى المال المأخوذ من الكفار بعد الحرب بايجاف الخيل والركاب.

(2) ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (41) سورة الانفال.

(3) المقصود اللقيط وهو وفقاً للمذهب الحنفي اسم لشيء موجود، فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح بمعنى المقتول والمجروح، وفي الشريعة: اسم لحي مولود طرحه أهله خوفا من العيلة أو فرارا من تهمة الريبة.وأيضًا كل صبي ضائع لا كافل له ولا فرق بين المميز وغيره، وفي المميز احتمال للإمام، والمعتمد الأول لاحتياجه إلى التعهد، ويقال له: دعي ومنبوذ، فقولنا: كل صبي خرج به البالغ لأنه مستغن عن الحضانة والتعهد فلا معنى لأخذه وقولنا ضائع المراد به المنبوذ.

(4) الفتاوى الظهيرية: هى لامام ظهير الدين ، ابي بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري الحنفي المتوفي 619 هـ ومن الفتاوى نسخة خطية في مكتبة دار اسعاف النشاشيبي بالقدس الشريف .الهاشمى ، المرجع السابق، ص 216.

(5) عبد البر بن الشحنة كان قاضي قضاة مصر في اواخر العصر المملوكى واشتهر بفساده وهجاه شاعر في عصره بقوله:

فشا الزور في مصر وفي جنباتها
ولما لا وعبد البر قاضي قضاتها
أيذكر في الأحكام زورا وباطلا
وأحكامه فيها مختلف-اتها

=

ويؤكد مخالفته لما قاله بن الشحنة حيث قال بن الشحنة:

بيــوت المــتال أربعــة لكل

مصـارف بينــتها العالمــون

فأولـها الغــنايم والكنوز

الي كان وبعدها المتصدقون

وثالثـها خـراج مع عشور

وجاليــة يليـها الع-املون

ورابعها الضوايع مثل مالا

يكــون له انــاس وارث-ـون

فمصرف الاولين اتى بنص

وثالثـها جــواه مق-ـاتلون

ورابعها فمصرفها جـهات

=

إذا جاءه الدينار من وجه رشـوة

يرى أنه حـل علـى شبهاتـها

فإسلام عـبد البر لـيـس سوى

عمامـة والكفر في سنامتها

أجاز أموزا لا تحل لمل-ـة

يحل ويـرم مظهزا منكراتهـا

ألست ترى الأوقاف كيف تبدلت

وكانت علــى تقديرها وثباتها

ولو أمكنته كعبة الله باعه-ا

وأبطل فيها الحج مـع عمراتها

وقد خان قاضي خـان فتواتـه

بتغييرها عن مقتضى موجباتها=

= ابن إياس، بدائع الزهور فـي وقائع الدهور ، القـاهرة، 1984، جــ5 /897-903؛ أبــي العمـاد بــن الفــلاح، شذرات الذهب، جـ150/1.

تساوي النفع فيها المسلمون

وعقب الشرنبلالي علي ذلك بقوله: (**وفيه مخالفة لما تقدم لانه جعل مصرف التركات والضوايع الجهات العامة وفيما تقدم جعل العامـة فــي نحــو الخــراج والجزيــة وجعـل التركــات للمرضـى واللقــيط والعــاجز عــن الكسب وأكفانهم وأدويتهم انتهى)**

وأيضًا عقـب علـى قـول ابـن الشـحنة فـي استخدام الأموال في زينة الكعبة مستند الي فتاوى قاضى خان[1] و معترضا بقوله: (**...ولا شك أن قيامها ببناءها مقدم علـي زينتها كالقناديل التى اهديت للكعبة وهذا المال أطيب من غيره فيعمر بـه الكعبة المشرفة خيـر مـن بقائـه حتـى تتطـرق إليـه الايـدي العاديـة[2] والعياذ باللـه كما صار فـي الزمن السابق انتهى)**

ثم ختم رسالته مؤكدا ان الاحجار التى تبنى بها الكعبة لابد ان تكون من جبل لم يستخدم فـي بنـاء غيـر الكعبـة ولا الاخشـاب وكـذلك الاخشاب فذا بقي من الاحجار المنكسرة مالم يدخل في البناء متى كان مبنياً تحفظ الاحجار بوضعها في المسجد الحرام مع التراب مدفونًا لا يصل اليه أحد ومن أراد من المسلمين أخذ شيئ من التراب الباقي مما أسقط من بناء الكعبة

(1) فتـاوى قاضـي خـان: هـى للحسين بـن منصـور المعـروف بقاضي خان الفرغاني المتوفي سنة 592 هـ .

(2) المقصود بها السرقات .

المشرفة تبركاً مكن منه، ولكن يمنع اخذها من جوففخها بالحفر صيانة لها..ثم ختم بالدعاء للكعبة المشرفة قائلاً:

(صانها الله وعمرها وأدام اسباغ الرحمة عليها وعمرها وعم جميع المسلمين وبلاد الاسلام بمددها ونساله سبحانه أن يمن علينا بالعود لنتمتع بمشاهدتها والطواف بها والتيمن بلث ترابها والصاق جباهنا بعتبة بابها والالتزام بالملتزم والشرب من ماء زمزم وتقبيل الحجر الاسود المعظم والصلاة خلف المقام المكرم ختاما ولنعم الختام، تمت تأليف الرسالة في سنة تسعة وثلاثين وألف)

الخاتمة

تعد مخطوطة **إسعاد آل عثمان المكرم ببناء بيت الله المحرم** للشيخ حسن بن عمار الشرنبلالي الحنفي مصدر مهم من مصادر تاريخ القرن السابع عشر الميلادي حيث انها اوضحت كثير من الامور المهمة في بلاد الحجاو غير انها بينت مدى أهمية أقدس الاماكن مكة المكرمة والكعبة المشرفة عند الحكام على مر العصور.

ومن دراستها اكدت فكرة لماذا جعلها الشرنبلالي في بداية الرسايل الفقهية وسماها القبلة قبلة الرسائل الفقهية التى جمعها في النحقيقات القدسية والنفحات الرحمانية، وذلك لاهميتها واهمية موضوعها الخاص بالكعبة وترميمها.

علاوة على ان الشيخ الشرنبلالي بسهولة اسلوبه وشرحه المبسط قسم انواع الصرف علي البيت الحرام ولم يكتفى بذلك بل أوضح ما يصرف المال داخل الكعبة المشرفه نفسها بشرح مفصل ومبسط وانواع بيت المال والاموال التى به وكيفية الصرف منها وعلى من تصرف واستخد بعض الامثلة من علماء المذهب الحنفي السابقين له كذلك استخدم الشعر في تبسيط معلوماته وتوضويحها بالادلة الشريعة من الكتاب والسنة الشريفة ومن كتب السلف الصالح والسابقين.

فهى بحق من الرسائل الفقهية المهمة وأتمنى من الله ان أكون وفقت في عرضها.

وللّه الحمد من قبل ومن بعد

المصادر والمراجع

أولاً المصادر:

- المصادر المطبوعة:

1- **القرآن الكريم**

2- ابن أبي الشجاع: **متن كتب عبادات** - فقه شافعي - بيروت، بدون تاريخ

3- ابن العماد أبي الفلاح الحنبلي: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، بيروت، بدون تاريخ.مكتبة الاسكندرية.

4- ابن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور** ، القاهرة، 1984، ج5

5- ابن حامد محمد بن محمد الغزالي: **أحياء علوم الدين**، تحقيق سيد إبراهيم، صادق عمران، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999م .

6- أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي: **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**، تحقيق . محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، 1984م .

7- أبو عبدالله محمد ابن اسماعيل البخاري: **صحيح البخاري**، باب العلم، 1390.

8- أرسلان، الأمير شكيب، **الرحلة الحجازية المسماة الأرتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف**، تقديم وتعليق: السيد محمد رشيد رضا، حسن السماحي سويدان، ط1،(بيروت، دار النوادار ، 1428 هـ -2007م).

9- الأزرقي، أبي الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد، **أخبار مكة وما جاء بها من الاثار**، تحقيق: رشدى الصالح ملحس، ط3، (بيروت:دار الأندلس، 1403 هـ/1983م) ج1

10- الزركلي، **الاعلام** ، ط15، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002م)، ج2

11- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تجقيق: حسام الدين القدسي، (القاهرة، مكتبة القدسي، 1414 هـ-1994م).

12- محمد أمين المحبي: **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، القاهرة، بدون تاريخ.

13- 27- محمد بن أبي السرور البكري: **التحفه البهية في تملك آل عثمان الديار المصرية**، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة، 2005م

14- محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي: **رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين**، تحقيق محمد عصام الدين آمين، مكتبة الإيمان، المنصورة، كتاب العلم، 1386.

ثانيا المخطوطات:

حسن بن عمار بن يوسف الوفائي المصري الشرنبلالي:

1- **إسعاد آل عثمان المكرم ببناء بيت الله المكرم**، محفوظ بدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، تحت رقم 478 فقه حنفى، وأيضا برقم 53 فقه حنفى م.

2- **التحققيات القدسية والنفحات الرحمانية في مذهب السادة الحنفية**، محفوظة بدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، تحت رقم 132 فقه الحسينى، وأيضًا رقم 52 ، فقه حنفى م.

ثالثًا الرسائل العلمية:

1- سماح رجب عبد الصمد: **تاريخ الفتاوى والإفتاء في مصر العثمانية (1517-1798م)**، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الأسكندرية، 2012م.

رابعًا : الموسوعات والقواميس اللغوية والجغرافية :

1- **المعجم الوجيز**،مجمع اللغة العربية

2- محمد حسن رمزي، **القاموس الجغرافي للبلاد المصرية**، (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1994م)، جـ2

3- مسعود الخوند، **الموسوعة التاريخية الجغرافية**، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2006م .

4- **معجم مصطلحات أصول الفقه**، مجمع اللغة العربية، الطبعة الثانية،القاهرة، 1433ه- 2012م.

خامسا: المراجع العربية:

1- أبي هاشم إبراهيم بن منصور الهاشمي الأمير، **رسائل علماء الاسلام في قتال من استباح مكة وقتل الانام**، ط1،(بيروت، دار البشائر الاسلامية، 1436 هـ- 2015م)

2- أحمد تيمور باشا: **المذاهب الفقهية الأربعة وانتشارها عند الجمهور**، الطبعة الألولى، دار الآفاق العربية، القاهرة،2001م .

3- السيد سابق: **فقه السنة**، ثلاثة مجلدات، دار الريان للتراث، القاهرة،1990م .

4- الشيخ حسين الملاح: **الفتوى، نشأتها تطورها**، جزءان، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2001م .

5- جرجي زيدان: **مصر العثمانية**، تحقيق محمد حرب، الطبعة الألولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م

6- سهيل صابان: **المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2000م.

7- عبد الرحمن الجزيري: **الفقه على المذاهب الأربعة**، قسم الأحوال

الشخصـــــية، دار الإرشـــــاد للطباعـــــة، القاهرة،1999م.

8- عفـاف مسـعد العبـد: **دور الحاميـة العثمانيـة فـي تـاريخ مصـر (1564-1609 م)**، الهيئة العامة للكتاب(سلسلة تاريخ المصريين)، القاهرة، 2000م.

9- علـــي محمـــد الصـــلابي: **الدولـــة العثمانيـة وعوامـل النهـوض وأسـباب السـقوط**، الطبعـة الأولـى، دار السـلام، الإسكندرية، 2001 م.

10- عمـر الاسـكندري، سـليم حسـن: **تـاريخ مصر مـن الفـتح العثمـاني إلـى قبيـل الوقـت الحاضـر**، راجعـه: أ.ج. سـفدج، ط2،(القــاهرة، مكتبــة مــدبولي، 1416 هـ/1996م).

11- عمـر عبـد العزيـز عمـر: **تـاريخ المشـرق العربي (1516م- 1922م)**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م.

12- محمد حرب: **الحملات الحربية في عهد السليمان القانوني**، القاهرة، 2002م.

13- مصـطفى بركـات: **الألقـاب والوظـائف العثمانية منذ الفـتح العثمـاني حتـى إلغاء الخلافة**، القاهرة، 2000م.

14- مصـطفى عبـد الكـريم الخطيـب: **معجـم المصطلحات والألقاب التاريخية**، الطبعة الأولـــى، مؤسســـة الرســـالة، بيـــروت، 1996م.

15- يلمـازا وزتانـا: **تـاريخ الدولـة العثمانيـة**، ترجمـة عـدنان محمـد سـليمان، مراجعة محمد الأنصاري، الجزء الثاني، منشورات مؤسســـة فيصـــل للتمويـــل، الطبعـــة الأولى، إستنابول، 1990م.

سادسا: المواقع الالكترونية:

2 -http: //www.alazhr.org

3- http://www.al-eman.com

4- http://www.al-mostafa.com

5- http://www.al-waqfia.com

8- http://www.ebooks-center.net

9- http://www.Islamic-counciq-gov.eg

10- http://www.Islam-qa.com

11- http://www.Islamonline.com

12- http://www.Islamspirit.com

15- http://www.mwso3a.com


اسعاد آل عثمان المكرم
ببناء بيت الله المكرم
للشيخ حسن
الشرنبلالي
الحنفي





✴ نجعة وديار زُبَيد الاحلاف (زبيد عذار الفرات) من القرن السابع إلى العاشر للهجرة

الباحث مصعب فتاح العبيدي

❖ اُعدت هذهِ الدراسة المقتضبة على ضوء المصادر المتوفرة من كتب تاريخية و جغرافية و وثائق الأرشيف العثماني وغيرها ، وقد تجاوزنا الحدود الزمنية المشار لها في بعض التفاصيل للضرورة التاريخية والجغرافية :

يقول المؤرخ والرحالة ' ابن سعيد المغربي ٦٨٥ هـ ' في كتابهِ ' نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب ' لقد دوّخت بلاد الجزيرة الفراتية ... وقد صارت دولة العرب هنالك لزُبيد من طيء و لعبادة من المُضريَّة .

في المعجم ' دوّخ البلاد ' : سار فيها حتى عرفها ولم تخْف عليه طرُقها .

وجاء نص المؤرخ ' ابي الفضائل الحموي ٦٤٢ هـ ' معززاً لقول ' ابن سعيد ' في كتابهِ ' التاريخ الصالحي ' حيث يذكر لنا سنة ٦٣١ هـ اندفاع عربان زُبيد و آل غضية و آل يسار و آل حريث نحو الجزيرة وغيرها .

ومن نص المؤرخين أعلاه يتأكد لنا إن عرب زُبَيد لها باع طويل وسطوة في تلك الأرض ولها مضاربها التي تقطنها لردح من الزمن من مَشاتِ ومصايف .

وفي ' تاريخ نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر' للمؤرخ ' موسى بن محمد اليوسفي ٧٥٩ هـ '

أورد لنا ' اليوسفي ' كلام آل فضل في ردهم على السلطان عندما اتهمهم بأنهم خلف قطع الطريق على القوافل والسابلة سنة ٧٣٧ هـ ، حيث قالوا إن من قام بقطع الطريق على الناس هم عرب زبيد الاحلاف وهؤلاء ليس يُعرف لهم مُستقر ، وهم خارجين عن طاعة السلطنة .

و يشير موروث قبيلة العُبيد إن الأمير ' حازم بن عبيد الزبيدي ' اتفق مع الأمير ' فياض بن مهنا بن عيسى الطائي ' على الوقوف في الطرق وجمع الإتاوات من الناس في منطقة القائم على الفرات ، وأشار على هذهِ المعلومة بصورة منفردة المؤرخ ' ابو الفداء ٧٣٢ هـ ' في كتابهِ ' المختصر في أخبار البشر ' ، حيث قال إن الأمير' فياض ' كان يقطع الطريق دائماً خلال السنوات ٧٣٠ - ٧٤٥هـ ، وهو محل عدم رضا من سلاطين المماليك ، إلا إنهم عفو عنه بعد أن قدم فروض الولاء والطاعة .

وأُجزم إن هذهِ المشكلة هي التي سببت ابعاد زُبَيد الاحلاف من الرحبة إلى سنجار ، حيث اُلصقت التهمة بهم بعد العفو عن الأمير ' فياض ' ، وما يؤكد رأينا هو كلام المؤرخ ' صلاح الدين بن أيبك الصفدي ٧٦٤ هـ ' في ترجمة ' نجمة التركماني الحراني ' بكتابهِ المعروف ' أعيان العصر و اعوان النصر ' ، حيث قال في حوادث سنة ٧٥١ هـ ، انضوى ' نجمة التركماني ' إلى زبيد الاحلاف لما اُبعدوا عن الرحبة وإلى حاكم سنجار ' الشيخ حسن بن هندو ' ، فأخذ منهُ عسكر وتوجه بهِ وبالأحلاف ومقدمهم ' محمد بن عبيد الزبيدي ' .

وأشار بصورة مقتضبة ' ابن حبيب الحلبي ٧٧٩ هـ ' في كتابهِ ' تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه ' عن هذا الحلف الثلاثي . وأُرجح إنه ذكر حازم بن عبيد في المخطوط ، إلا انه صُحف خلال الطباعة .

تتبيّن لنا إن نجعة زُبَيد تكون دائماً قريبة من نهر الفرات و بعدة اتجاهات محيطة به كما مشار لنا في الخارطة ، إلا إننا نجدها دائماً ما تتخذ في نجعتها ديار صعبة الوصول وذلك لعدة أسباب منها العصيان الدائم على السلطة الحاكمة آنذاك . وربما اخذتهم النجعة فتوغلوا في الجزيرة حتى الموصل ، وفي الشامية قريب تدمر وقريب من عرعر .

و بإمكاننا القول أيضاً إن عربان زُبَيد بفروعها جميعها هم ناقلة من عذار الفرات و وسط العراق إلى الجزيرة الفراتية وغيرها من البلاد المحيطة بها .

نصل إلى ' ابن عنبه النسابة ٨٢٨ هـ ' حيث ذكرَ تفاصيل نسب زُبيد وفرقها الرئيسية وهي الجحيش و آل عمران و الرقطا في كتابهِ ' الفصول الفخرية ' إلا انه لم يُفصح أكثر من قوله إنهم عربان عذار الفرات ، و كذا أشار لنا ' ابن فضل الله العمري ٧٤٩ هـ ' في المسالك قبلهُ وافصح عن أشهر فرقهم وهي الجبور ، وقد تفضل الأستاذ ' عبدالرحمن الحمود الدهام العقيدي ' مشكوراً بوضع النقاط على الحروف في توضيح الهجرة الأولية من برية نجد و تيماء بتجاه الشام والعراق وتحديداً فيما يخص آل عمران وفروعها ومن معهم من سنبس في بحثه المنشور بتاريخ ٢٤ / ١١ / ٢٠٢٠ م .

ونقرأ في ' التاريخ الغياثي ' للمؤرخ ' عبدالله بن فتح الله غياث الدين ' كان حياً ٩٠١ هـ ، نص مهم ، حيث قال لنا إن زُبيد منطقة الرماحية تعرضوا للنهب من قِبل ' محسن المشعشع ' سنة ٨٨٣ هـ وحدد منهم عرب الجحيش و الجوذر .

وتعقيبنا هنا إن الجحيش هؤلاء هم من بقية عرب العذار المشار لها سابقاً ، ورأيي إنهم قد انقسموا إلى عدة عربان لما آلت له الظروف من قدمِ هذا الجِذْم من زُبَيد فتجد لهم بقية في سنجار واخرى قرب الرحبة ، وكذلك في المسيب على الفرات . وأرى إن

الجبور شاركوا الجحيش في نفس الحالة إلا إنهم أكثر ملازمة لعذار الأنهار ، وأكثر استقراراً .

وفي القرن العاشر الهجري تتضح لنا هجرة عربان زُبَيد أكثر ، خصوصاً بعد تقادم العهد حيث ظهرت لنا مُسميات فرقها بصورة جَليّة ، أوردت لنا دفاتر المهمة والوثائق العثمانية المتسلسلة خلال السنوات من ٩٢٣ إلى ٩٧٥ هـ حركة عرب العُبيد و العزة و زبيد ' الجحيش ' والعقيدات .

سجلت عرب العُبيد بياناتها في سنجق عانة بإعتبارها تابعة لهُ ، كما إنها كانت تدفع رسوم المواشي و الاغنام إلى سنجق الموصل مقابل الاستفادة من ربيع الموصل وهذا يؤكد نجعتها من عذار الفرات نحو الموصل ، وتشير تلك الوثائق أيضاً إن عرب العُبيد تنقسم إلى قسمين رئيسيين وهم جماعة البوعلي و جماعة البوهيازع ، حيث ضمت جماعة البوعلي كل ذرية حازم بن عبيد مختزلة تحت هذا الأسم ، وتضم جماعة البوهيازع كل ذرية محمد بن عبيد .

كما تناولت تلك الوثائق عرب العزة التابعة لاحقاً لسنجق تكريت بكيان عشائري ضخم تضم خمس عشائر والتي تنتقل إلى الموصل في الربيع ، و اعتبرتها تلك الدفاتر إنها من العشائر المستقرة في محيط الموصل عند مطلع القرن العاشر الهجري ٩٠٠ - ٩٢٨ هـ ، إلا إننا نرى إنها إستقرت في سنجق تكريت في القرن الحادي عشر للهجرة بعد اقطاع شيخ العزة تيمار على أن يُسلم ما تحتاج البارود خانة بغداد من احطاب .

وتشير وثيقة عثمانية من دفتر مهمة رقم ٦ إن عرب العُبيد سنة ٩٦٢ هـ قطعت الطريق على السابلة هي و عرب آل غرير والعزة في مناطق حمام العليل و برية سنجار ومكحول و قيزفخره و اسكي عين قيارة ، وقزل خان ' وادي الأحمر ' ، فكلف السلطان ' سليمان القانوني ' والي بغداد ' محمد باشا ' بحملة تأديبية إلى تلك العشائر على ضوء كتاب رفعهُ الوالي إلى الباب العالي .

وبقيت تلك العربان خارجة عن السلطة بين الحين والآخر فقد أشارت وثيقة عثمانية مؤرخة في سنة ١٠٠١ هـ ، ان عرب العُبيد اغارت على قوافل حجاج العراق بتجاه الشام وأخذت الإتاوة منها .

كان طريق الحاج العراقي في الفترة العثمانية يمر إلى الشام حيث كانت القوافل بعد خروجها من بغداد تمر على عدة محطات إلى أن تصل تكريت ثم تغادر إلى وادي الفرس ثم الوادي الأحمر وبعدها الخانوقة ثم القيارة وهكذا وصولاً إلى الموصل ، لذا غالباً ما يتعرض الحاج للهجوم من قِبل القبائل المجاورة لهذهِ الأماكن .

لتفصيل أكثر حول طريق الحاج العراقي مراجعة كتاب ' النفحة المسكية في الرحلة المكية ' ، لِـ الشيخ ' عبدالله السويدي ١١٧٤ هـ '.

كما تمدنا تلك الدفاتر خلال السنوات ٩٢٩ و ٩٥٠ و ٩٧٥ هـ معلومات قيّمة حول عرب زبيد ' الجحيش ' و احلافها في الرحبة و الموصل و وسط العراق ، وهذا ما نوهنا عليه سابقاً إنهم انقسموا إلى أكثر من فرقة وتوزعوا مع آل عمران من زُبيد ومخالطين لهم في أغلب المنازل.

وأرجح إن حركة قسم من عربان الجحيش تكون بخطين رئيسين ذهاباً واياباً من وإلى الرحبة ، حيث سجلت تلك الدفاتر بياناتهم بالقرب منها بصورة دائمة ، و أشارت أيضاً إنهم كانوا في تردد مستمر إلى محيط الموصل و سنجار ، ولهم مراعي هنالك لكنهم عرب غير مستقرة .

أما العقيدات هُم كيان ضخم لا يقل حجماً وأهمية عن بقية فرق آل عمران من زُبَيد ، ونجدهم في وثيقة من الأرشيف العثماني مؤرخة في سنة ٩٦٥ هـ على الفرات في لواء الرحبة حيث تذكر لنا الوثيقة بعض فروعهم أيضاً ، وفي وثيقة أخرى بداية الألف الهجرية تذكرهم مع الاشمطة هنالك أيضاً ، كما إن لهم نجعة ثابتة حالهم حال بقية فرق زُبَيد ، فنراهم حتى فترة زمنية قريبة يصلون في النُجَع إلى الضمير قرب غوطة دمشق شتاء ، أما في الصيف فيصلون قرب الحدود التركية السورية العراقية .

ونظراً لِقدم هذا الجِذْم نجدهم منتشرين في عدة أماكن ، فنرى منهم على محيط الموصل كما ذكر المؤرخ ' ياسين العُمري ١٢٣٢ هـ ' في مخطوط ' التاريخ الجامع ' حيث قال إنهم كانوا مع الاشمطة على محيط سور مدينة الموصل في مطلع القرن الثاني عشر للهجرة .

كما تحدد وثيقة عثمانية مؤرخة في سنة ١١٢٨ هـ من دفتر مهمة رقم ١٢٩ مواطن قبيلة العقيدات ومعهم الدليم والجنابيين القاطنين على جانبي نهر الفرات بين عانه و الدير ، وتتهمهم بأنهم كانوا يهددون سلامة السفن النهرية التي كانت تنقل الأخشاب إلى البصرة ، وهذا يجعلنا أن نرجع بالتاريخ عشر سنوات من تاريخ الوثيقة المشار لها ، فقد تعرضوا سنة ١١١٩ هـ هم وعشائر زُبَيد لغزوة من والي بغداد ' حسن باشا ' حيث اخضعهم نوعاً ما ، والتفاصيل في كتاب 'حديقة الوزراء' لِـ المؤرخ ' عبدالرحمن السويدي ١٢٠٠ هـ ' و مخطوط ' قويم الفرج بعد الشدة ' لـِ ' يوسف عزيز المولوي ١١٥٤ هـ ' .

كما أشار العُمري أيضاً في مخطوطي ' التاريخ الجامع ' و ' الدر المكنون ' على وقعاتهم مع الموالي سنة ١١٢٩ هـ في الخابور ، وهذا ما يؤكد إنهم يترددون إلى الخابور ويلازمون المراعي هنالك بهجرة ثابتة ومستقرة سنوياً من الرحبة و الفرات .

خلال السنوات ١١٨٩- ١١٩٢ هـ / ١٧٧٦ - ١٧٧٩ م وقع خلاف بينهم وبين قبيلة العُبيد التي كان لها نفوذ كبير على الجزيرة في زمن أميرها '

علي الحمد ' ، وكان أمير العقيدات حينها هو ' علي الظاهر ' ، وأشار الأب الفرنسي ' هنري شارل ' في كتابهِ ' عشائر الغنامة في الفرات الأوسط ' إلى تجريد حملة عسكرية عليهم بقيادة باب العرب الأمير ' سليمان بك الشاوي ' بقوات حكومية وأخرى عشائرية من قبيلته و احلافها ، حيث انزاحت العقيدات من وادي الفرات ، ونجد إن هذهِ الواقعة قد ادرجها الشاعر ' حسين العشاري ١١٩٥ هـ ' في قصيدة طويلة يمتدح بها باب العرب ' سليمان بك ' بعد حملته على عشائر زوبع من شمر حيث يقول فيها :

فَانظر سليمان الأَمير وَفَتكه

بِظبا الصَوارم في قَبائل شمر

لَما تَصَدر في كَتائب حمير

كَالبَدر يُحدق بِالعجاج الأَكدَرِ

فَتَفرقَت مِنهُم كَتائب زوبع

حَتّى كَأَن رموثها لَم تذكر

أَتبعت شمر بِالعَقيدات الألى

غدروا وَأَنتَ بِخلفهم لَم تغدر

أي إنه وقعة العقيدات قبل وقعة زوبع تاريخياً وتقع جميعها ضمن فترة تسنم ' سليمان بك ' منصب باب العرب . كما يذكر ' شارل ' إنهم بعد مدة وجيزة من الواقعة التقى أمير العقيدات بـِ أمير العُبيد و حدث الصُلح بينهم ، و أشار الموروث على ذلك أيضاً.

تُقدر المدة التي أُبعدوا فيها اقل ١٠ سنوات ، نزلوا بها على قبيلة الموالي وشكلوا حلف معهم إلا انه لم يدم طويلاً ، لأن عودتهم بعد الصُلح تقع في فترة تولية سليمان باشا الكبير على بغداد ١١٩٣ - ١٢١٧ هـ / ١٧٨٠ - ١٨٠٢ م . و أُرى إن العودة في العقد الثامن من القرن الثامن عشر الميلادي ، لكنهم انقسموا قبلها إلى ثلاث فرق ، فرقة ارتحلت إلى دير الزور وأخرى إلى غوطة دمشق وفرقة بظاهر حلب وإدلب وحمص وحماه . وتصل أراضي العقيدات إلى الحميمة سكن عنزة وغرباً إلى جبال البشري قرب تدمر . ونجدهم أيضاً في ديالى وفي هيت بالانبار وغيرها ، و أرى ان هجرة هؤلاء وانفصالهم قديم وليس قريب العهد ، حيث نضع هجرتهم في باب البحث عن رغد العيش .

قد يستفسر القارئ حول اسماء قبائل زُبَيد وظهورها بالمسمى الحالي ، أُرجح إن قيامها بدء تقريباً منذُ النصف الثاني من القرن التاسع الهجري ٨٥٠ هـ فما فوق وأخذ يأخذ شكلهُ ورسمهُ المعروف الآن ، مستثنين طبعاً الجحيش و الجبور من آل عمران فهم أقدم من ذلك . أما بقية عشائر زُبيد التي لم نتطرق لها فـ اغلبها تكون ملتحمة و متحالفة تحت هذهِ المُسميات .

كما نجد عند عربان زُبَيد في القرن العاشر الهجري تربية الجاموس بالدرجة الأولى بالإضافة إلى المواشي الأخرى ، وهذا ما يثبت إن أصولهم عرب عذار .

والله تعالى أعلى وأعلم

المصادر :

١) نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب ، ابن سعيد المغربي المتوفي سنة ٦٨٥ هـ
٢) التاريخ الصالحي ، ابي الفضائل الحموي المتوفي سنة ٦٤٢ هـ
٣) تاريخ نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر ، موسى بن محمد اليوسفي المتوفي سنة ٧٥٩ هـ
٤) المختصر في أخبار البشر ، الجزء الرابع ، ابو الفدا المتوفي سنة ٧٣٢ هـ
٥) أعيان العصر و اعوان النصر ، الجزء الخامس ، صلاح الدين بن ايبك الصفدي المتوفي سنة ٧٦٢ هـ
٦) تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه ، الجزء الثالث، ابن حبيب الحلبي المتوفي سنة ٧٧٩هـ
٧) الفصول الفخرية ، ابن عنبه النسابة المتوفي سنة ٨٢٨ هـ
٨) مسالك الأبصار في ممالك الامصار ، الجزء الرابع ، ابن فضل الله العمري المتوفي سنة ٧٤٩ هـ
٩) التاريخ الغياثي ، الجزء الخامس ، كان حياً سنة ٩٠١ هـ
١٠) التاريخ الجامع ، ياسين بن خيرالله العُمري المتوفي سنة ١٢٣٢ هـ
١١) الدر المكنون في المآثر الماضية من القرون ، ياسين بن خيرالله العُمري المتوفي سنة ١٢٣٢ هـ
١٢) الأرشيف العثماني دفتر تحرير ١٩٥ لوحة ١٣٨
١٣) الأرشيف العثماني دفتر تحرير ٦٦٠ لوحة ١٨٥
١٤) الأرشيف العثماني دفتر تحرير ٩٩٠ لوحة ١٨٣ ، ١٨٥ صعوداً
١٥) الأرشيف العثماني وثيقة مؤرخة بتاريخ ١٠٠١ هـ تحت الرقم A.DVNSMHM.d.00071
١٦) الأرشيف العثماني وثيقة مؤرخة بتاريخ ٩٦٢ هـ تحت الرقم
A.DVNS. MHM.d.002
١٧) النفحة المسكية في الرحلة المكية ، الشيخ عبدالله السويدي ١١٧٤ هـ
١٨) عشائر الفرات الغنامة ، هنري شارل
١٩) الأرشيف العثماني دفتر مهمة رقم ١٢٩ لوحة ٢٦٠ - ٢٦٢
٢٠) وثائق الأرشيف العثماني ' وثائق أرشيف رئاسة الوزراء ' التي عرضها مشكوراً الأستاذ أحمد السلامة

▫ الشكر موصول إلى الأخ الغالي الأستاذ عبدالرحمن الحمود الدهام ابو معاذ لما رفدنا من معلومات و وثائق .

▫ خارطة تقريبية على ضوء المصادر تُبين ديار زُبيد الاحلاف ونجعتها من القرن السابع إلى العاشر الهجري .

مشاريع المياه في مدينة عدن في العصور الاسلامية
(نظرة جديدة في طرق حل مشكلة المياه)

د.محمد منصور علي بلعيد
أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك
كلية التربية زنجبار- جامعة أبين

الملخص:

يمثل الماء المشكلة التي أرّقت عدن طيلة تاريخها في العصر الإسلامي، وقد سعت الدول المختلفة لحل هذه المشكلة بشتى الوسائل، فأوجدت مشاريع مختلفة لحل المشكلة من داخل المدينة وأخرى خارج عدن، كما أقامت مشاريع مختلفة؛ لنقل الماء العذب للمدينة، والبحث يناقش أهم المشاريع التي أقيمت في العصور الإسلامية؛ لحل مشكلة المياه وسبل حلها في عدن.

Water represents the problem that has been felt throughout its history in the Islamic era, and various countries have sought to solve this problem by all means, creating different projects to solve the problem from inside the city and outside Aden, as well as establishing different projects to transfer fresh water to the city, and research discusses the most important projects that were established in the Islamic ages; To solve the water problem and the ways to solve it in Aden.

المقدمة:

لعل مشكلة المياه في عدن مشكلة مزمنة أرّقتْ حياة الناس والدول المتعاقبة على حكم المدينة، ومما يُسجل في هذا السياق السعي الواضح لمختلف الدول الحاكمة لحل هذه المشكلة، للحفاظ على النشاط التجاري للمدينة، وما تدره لهم المدينة من أموال(خراج) أسهم في استمرار حكمهم للمدينة ولليمن عموماً، وبذلك كان سقوط عدن نهاية دولة وقيام دولة اخرى في اليمن.

ونحن اليوم على أعتاب أزمات مائية متعاقبة في مدينة عدنبعد حرب 2015م، برزت أزمة المياه بروزاً واضحاً في مختلف أرجاء المدينة الحديثة وأثقلت كاهل السكان، وقد دفعني ذلك لتتبع مشكلة المياه في عصور عدن الإسلامية والدور الذي أدته الحكومات المتعاقبة في المدينة لحل المشكلة بإقامة مشاريع مختلفة حول مصادر المياه داخل المدينة وفي ظاهرها(خارجها)وكيف نجحت تلك المشاريع العملاقة-بحسب عصرها- في حل تلك الأزمات المائية في سنوات الحرب والحصار التي غالبا ما تتعرض لها المدينة طوال تاريخها.

وقد قُسمت الدراسة علىاربعة محاور المحور: الأول محور تمهيدي يتناول الدول التي تعاقبت على حكم المدينة في العصر الإسلامي وأثرها في حل مشكلة المياه، والمحور الثاني: يتناول أهم المشاريع التي قامت بها الدول الحاكمة لعدن لتوفير المياه من مصادر مختلفة داخل مدينة عدن، فيما تناول المحور الثالث أهم المشاريع التي اقامتها تلك الدول خارج عدن(ظاهر المدينة) لتوفير المياه للمدينة، وتناول المحور الرابع المشاريع التي نقلت بها تلك المياهإلى عدن.

المحور الأول:

الأوضاع السياسية في عدن بين القرنين الرابع والعاشر الهجريين:

بالنظر إلى الأوضاع السياسية التي مرت بها عدن خلال الفترة من القرن الرابع إلى القرن السابع، نجد تعدد الكيانات السياسية المتصارعة،والمتعاقبة على عدن، ومرد ذلك إلى الأهمية التجارية للمدينة،وتأثير النشاط التجاري بين الشرق والغرب؛ إذ كانت عدنوسيطاًتجارياً بينالأقطار المختلفة، وأهم هذه الكيانات:

1. الدولة الزيادية(204-412هـ):

نشأت في زبيد، وامتد نفوذها السياسي إلى عدن وحضرموت على طول الساحل الشرقي لعدن[1]، كما خضعت عدن لنفوذ آل

---

(1) عمارة اليمني، نجم الدين عمارة بن علي الحكمي اليمني، تاريخ اليمن المسمى المفيد في أخبار صنعاء وزبيد وشعراء ملوكها وأعيانهاوأدبائها، تح:محمد بن علي الأكوع،ط3، المكتبة اليمنية للنشر، صنعاء، 1985م
=

نجاح، الذين ورثوا حكم آل زياد في تهامة، وذلك في عهد مؤسس الدولة، المؤيد نصير الدين نجاح (412-452 هـ)، الذي ملك تهامة وأعمالها إلى عدن[1]، وشهدت عدن في عهدهم العديد من الأعمال العمرانية المرتبطة بالماء.

2. إمارة بني معن[2](412-511هـ):

تولوا حكم عدن نيابة عن الحسين بن سلامة، ثم استقلوا بها بعد وفاتهعام 412 هـ ، ولم يقتصر نفوذهم على عدن وحدها، وإنما امتد شرقاً إلى الشحر وحضرموت[3].

3. الدولة الصليحية(439- 532هـ):

عندما لم يستطع بنو معن التصدي لأطماع علي بن محمد الصليحي، اعترفوا بسلطانه على إمارتهم مقابل أن يدفعوا له مائة ألف دينار سنوياً[4] ولاحقاً أصبح هذا المبلغ صداقاً للسيدة بنت أحمدالصليحي عن زواجها من المكرم أحمد عام 458 هـ، واستمر يدفع سنوياً حتى نهاية حكم علي بن محمد الصليحيعام (459 هـ)[5] ، وقد أدت الصراعات التي استجدت بين الصليحيين، وبني معن حول عدن فيعام 476 هإلى اتفاق محمد بن معن والمكرم أحمد، على اقتسام إيرادات عدن، وتعيين نائبين لهما على المدينة، فعيَن المكرمنيابة عنه حاتم بن الغشم اليامي، في حين عين محمد بن معن، ابن الدهاني نائباً له[6]، ولكن ما لبث أن تم تصفية ابن الدهاني من قبل حاتم بن الغشم، فانهار الاتفاق بين الكيانين، وكان سبباً في نهاية النفوذ السياسي لبني معن على عدن، الذين فروا منها إلى أحور[7].

4. الدولة الزريعية(476-569هـ):

أعاد المكرم أحمد تقسيم عدن بين نوابه، ولدَي الكرم اليامي العباس، والمسعود،

=

، ص54، ابن المجاور، جمال الدين أبوالفتح يوسف بن يعقوب بن محمد، صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز المسمى (تاريخ المستبصر)، تح:أوسكرلوفجرين، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، 1407 هـ/1986م، ص67.

(1) الحبيشي، وجيه الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن محمد الوصابي، تاريخ وصاب المسمى الاعتبار في التواريخ والآثار، تح: عبد الله محمد الحبشي ، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 1979م، ص30.

(2) بنو معن: هم بطن من الأصابح الحميريين ،عمارة، المفيد، ص77،هامش(4).

(3) عمارة، المفيد، ص77.

(4)عمارة، المفيد، ص77، -82.

(5)عمارة،المفيد ص141، ابن المجاور، تاريخ المستبصر، ص122.

(6) عمارة، المفيد،ص141، هامش (2)، السروري، محمد عبده محمد :الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في اليمن في عهد الدويلات المستقلة (429 - 626 هـ / 1037- 1228م) إصدارات وزارة الثقافة والسياحة ، صنعاء ، 2004 م، ص135، 136.

(7)السروري، تاريخ اليمن، ص136.

فأعطى العباس حصن التعكر، وأصبح من اختصاصه جباية الأموال القادمة عبر باب البر، فيما أعطى المسعود حصن الخضراء، وجباية الأموال الداخلة عبر باب البحر، على أن يقدما ما تم تقريره سابقاً، صداقاً للسيدة بنت أحمد سنوياً من عدن[1]، وفي عام (475 هـ) انتقلت ممتلكات العباس وصلاحياته إلى ابنه زريع[2].

ثم أصبحتإدارة عدن وراثية لأبناء هذه الأسرة، وبمقتل زريع بن العباس،وعمه المسعود عام (503 هـ)،في زبيد، انتقلت السلطة إلى ورثتهم، أبي السعود بن زريع،وأبي الغارات بن مسعود، اللذين امتنعا لاحقاً عن دفع المقررات السنوية للسيدة بنت أحمد، وبعد حروب مع وزيرها أسعد بن أبي الفتوح؛ نتج عن ذلك صلح بين للطرفين، دفعا بموجبه ربع ما كان مقرراً[3]،وكان هذا العمل بداية للامتناع كلياً عن الاستمرار في تقديم عائدات عدن للصليحيين،مستغلين حالة الضعف التي أصابت دولتهم، وبذلك استقلوا بحكم عدن إدارياً ومالياً[4]، ولاحقاً - وبعد صراع طويل- نجح سبأ بن أبي السعود من الانتصار على ابن أخيه محمد بن أبي الغارات والتفرد بحكم المدينة[5]، وكان من أبرز الصعوبات التي واجهتهم في هذه المدة ، مشكلة الماء والحطب ودخلوا في قتال عليهما في السائلة[6]، ولم تقتصر الأطماع السياسية في عدن على الصليحيين،وإنما ظهر لاحقا، آل مهدي في زبيد، الذين حاولوا ضمّ عدن في عام (554 هـ) مما اضطر الداعي عمران إلى عقد صلح معهم،مقابل مال سنوي[7]، واستمر خطرآل مهدي على عدن، إلى قدوم حملة توران شاه لليمن في عام (569 هـ)، فقد تم انتزاع السلطة من آخر عمال آل زريع ياسر بن بلال المحمدي[8].

(1) عمارة، المفيد، ص139، 141.

(2) ابن المجاور، تاريخ المستبصر، ص122.

(3) عمارة،المفيد، ص134، 141، الحبيشي، الاعتبار، ص38، ص64.

(4) عمارة، المفيد، ص146-147، ابن المجاور، تاريخ المستبصر، ص125، بامخرمة، أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد، تاريخ ثغر عدن، تح :أوسكرلوففجرين،ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ومنشورات مكتبة =

= المدينة، صنعاء، 1407 هـ/1986م، ص89، ص217.

(5)ابن الديبع، وجيه الدين عبد الرحمن بن علي بن عمر الشيباني، قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، تح: محمد بن علي الأكوع، مطبعة السعادة، القاهرة ، يناير 1977م، ص260.

(6) ابن المجاور، تاريخ المستبصر، ص124.

(7) ابن حاتم، بدر الدين محمد بن حاتم اليامي الهمداني، السمط الغالي الثمن في أخبار الملوك من الغز باليمن، تح: ركس سمث، لندن، 1973م ، ص15-17، إبراهيم، محمد كريم،عدن دراسة في أحوالها السياسية والاقتصادية 476-626 هـ/1083-1228م، منشورات مركز دراسات الخليج العربي - جامعة البصرة ، 1985م،ص183-193.

(8) ابن المجاور، تاريخ المستبصر، ص127-128، 131،132.

ويعد عصر بني زريع عصر تشييد المنشآت العمرانية المتعلقة بحاجة المدينة للمياهفأنشأوا الصهاريج وحفروا الآبار ونحوها.

5. عدن في عهد الأيوبيين(569-626هـ):

بوصول الحملة الأيوبية إلى عدن، في ذي القعدة (569 هـ)، عين عثمان بن علي الزنجيلي والياً على عدن(570 هـ)، وفي عهده، شهدت عدن نشاطاً تجارياً، وعمرانياً، واضح المعالم[1]، وكان لسياسة الزنجيليالاستقلالية عن الأيوبيين أثر في قدوم حملة أخرى بقيادة طغتكين بن أيوب عام(579 هـ)، وأدَت إلى هروب الزنجيلي بأموال ضخمة من عدن إلى مكة، ثم في أوائل القرن السابع قدمت حملة أخرى بقيادة الملك المسعود إلى عدن(612 هـ)، وتم تعيين محمد بن علي التكريتي والياً لعدن[2]، وشهدت عدن في أواخر الحكم الأيوبي اضطراب أوضاعا اضطراباً عاماً؛ نتيجة للسياسة الجبائية، التي استعملها نور الدين عمر بن رسول نائب الأيوبيين في اليمن[3].

أدرك الايوبيون أهمية الماء في تاريخ عدن، وشهدت عدن في عهدهم أعمالاً جليلة، نتيجة لازدياد السكان تعلقت بحل مشكلة الماء،وأهمها حفر الآبار وبناء المساجد[4]، فقد شهدت المدة الأخيرة من العصر الأيوبي(602-622 هـ) مشاريع عدة في مجال حفر الآبار داخل عدن وخارجها فبلغت عدد الآبار داخل المدينة50 بئراً وخارجها 13 بئراً عذبة وعهدت الدولة إلى عدد من المستثمرين ورجال الخير بحفر تلك الآبار، وسنشير لذلك في مضان البحث.

6. الدولة الرسولية(626-858هـ):

قامت دولة بني رسول على أعتاب الأيوبيين، ويُعّد نور الدين علي بن عمر بن رسول المؤسس للدولة واستمرت زهاء 228عاماً، بلغت فيها مدينة عدن أوج عظمتها ورقيها الحضاري، وشهدت اهتماماً خاصا من سلاطين بني رسول،ولذلك لم نجد أي أزمات مائية عدا أوقات يسيرة في أثناء صراع الرسوليين حول عدن في عهد المؤيد والأشرف وكذا صراع الظاهر والمجاهد على السلطة،التي تحملت فيه عدن وزر ذلك الصراع[5]، ويمكن إرجاع ذلك إلى أن بني رسول ورثوا مشاريع مياه داخل المدينة من عصر الأيوبيين أكفتهم عن استحداث مشاريع

---

(1) بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص131.

(2) ابن المجاور، تاريخ المستبصر، ص147-148، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص223.

(3) ابن المجاور، تاريخ المستبصر، ص147-148.، بامخرمة، تاريخ ثغرعدن، ص68-69.

(4) ابن المجاور، تاريخ المستبصر، ص130.

(5) عن تلك الأحداث ينظر: بلعيد، محمد منصور علي صالح، عدن في عصر الدولة الرسولية(629-858 هـ/123101454م)، دار الوفاق للدراسات والنشر، عدن، 1433 هـ/2012م، ص55،ص64-77.

جديدة، وأشار ابن بطوطة إلى مشاريع داخل المدينة ابرزها الصهاريج ومشاريع خارجية تتعرض لأعمال تقطع ومقايضة من القوى القبلية خارج عدن[1].

7. الدولة الطاهرية(858-945هـ) :

ابتدأ حكمهم لليمن على إثر استيلائهم على مدينة عدن من السلطان المسعود الرسولي في مساء ليلة الجمعة 23 رجب سنة 858 هـ بقيادة المجاهد علي بن طاهر الذي استولى على المدينة بتواطؤ من نقباء يافع وتحديدًا آل أحمد[2]، ومن عدن امتد نفوذهم ليشمل مختلف مناطق اليمن [3]، وتعد اعمال الطاهريين جلية المعالم في معالجة مشكلة المياه في المدينة فبنوا الصهاريج والبرك ومدوا القنوات إلى عدن، فقد أدركوا أهمية الماء لاستمرار النشاط الاقتصادي في عدن.

المحور الثاني:

مشاريع المياه الداخلية

1-الوضع المائي العام في عدن :

الماء مصدر الحياة قال تعالى:" وجعلنا من الماء كل شيء حي"[4]؛ وحيث ما وجد الماء وجد الاستقرار والنماء ، وفي هذا السياق وصف محيرز [5] تاريخ عدن أنه (تاريخ الماء)،؛ إذ أجمعت المصادر التاريخية في هذا الشأن فأشار المقدسي[6]إلى أن عدن "يابسة، قاحلة، لا زرع، ولا ضرع، ولا شجر، ولا ثمر، ولا ماء، ولا كلأ، .. يُحمل إليهم الماء من مرحلة "

---

(1) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي،مهذب رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار، وعجائب الأسفار، هذبه أحمد العوامري ومحمد أحمد جاد المولى، ط2، دار الحداثة، بيروت،1985م ص195.

(2) ابن الأنف، عماد الدين إدريس القرشي،روضة الأخبار ونزهة الأسمار في حوادث اليمن الكبار والحصون والأمصار، تح: محمد بن علي الأكوع الحوالي الحميري، منشورات الهيئة العامة اليمنية للكتاب، صنعاء، 1995م،ص59، بامخرمة، أبو محمد الطيب عبد الله بن أحمد، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، تح:محمد يسلم عبدالنور، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004م،3/3589.

(3) ابن الأنف، روضة الأخبار، ص61 ، للمزيد ينظر" فرحان، عباس علوي حسين، عدن في عهد الطاهريين(858-945 هـ/1454-1538م) ، دار الوفاق للدراسات والنشر، عدن،1437 هـ/2016م، بلعيد، محمد منصور علي صالح، القوى السياسية المعارضة للدولة الطاهرية في اليمن وأثرها على =

= الحياة العامة(858-945 هـ/1454-1538م)، دار الوفاق للدراسات والنشر، عدن،1437 هـ/2016م.

(4) الأنبياء، آية 30.

(5) عبد الله أحمد، العقبة دراسة تحليلية جغرافية وتاريخية لجانب من مدينة عدن، مؤسسة 14 أكتوبر للصحافة والطباعة والنشر، د.ت، ص127.

(6) أبو عبد لله محمد بن أحمد، أحسن التقاسم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة 1991م- 1311 هـ ، ص85، العمري، حسين، مطهر الأرياني ، يوسف محمد عبد الله، في صفة بلاد اليمن، عبر العصور، مركز الدراسات اليمنية، صنعاء ،ودار العودة بيروت، د.ت، ص156.

ووصفها الحموي[1]"ردئه،لا ماء بها، ولا مرعى، وشربهم من عين بينها وبين عدن مسيرة نحو اليوم، وهو مع ذلك ردىء" ووصفها ابن بطوطه[2]" مدينة كبيرة، ولا زرع بها، ولا شجر، ولا ماء" وهي أوصاف مبالغ فيها على الرغم من أن عدن قد وجد بها الماء منذ القدم؛ إذ سعت الدول على إقامة مشاريع مياه داخل المدينةوفي المناطق المجاورة، لتلبية حاجة المدينة من الماء، وقد وصف صاحب الطواف[3] ماءها منذ القرون الميلادية الأول، إلا أن بها " مصدر للتزويد بالمياه أكثر جودة من قرية عقيل"(الشيخ سعيد)، وهو ما يُفسر استقرار الإنسان بالمدينة،وقدرتهاعلى تلبية الحاجة إلى المياه منذ القدم[4].

(1) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، (د- ط)، دار صادر، بيروت، 1397ه-1977م، ج4، ص89.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص194- ص195 .

(3) مجهول، الطواف في البحر الأحمر ودور اليمن البحري، ترجمة وتعليق: حسين علي الحبشي ونجيب عبد الرحمن الشميري، إصدارات دار جامعة عدن،2004م، ص27.

(4) قادري عبد الباقي، الجوانب الجيومورفولوجية والمناخية لبناء صهاريج عدن ومسألة تموينات المياه للمدينة (دراسة في الجغرافيا التاريخية)، مجلة جامعة عدن للعلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلد 3،ع(5)، يناير،يونيو2000م، ص97.

2-مشاريع المياه :

سعت الدول والسلطات المتعاقبة على حكم عدن خلال حقبة العصور الإسلامية، إلى حل مشكلة المياه وتوفيرها للسكان، وكذا للوافدين إليها من نواحيذالمراكب، والتجار القادمين للتجارة والتبادل التجاري من البلدان المختلفة أو من الأقاليم المجاورة لعدن، وكان الحل عن طريق توفير المياه بطرق متعددة، ومن مصادر مختلفة،لذلك سعت للقيام بأعمال ومشاريع ضخمة-بحسب ذلك العصر-ويمكن تقسيم الأعمال أو المصادر على قسمين:

1- مشاريع داخلية وتنقسم على:

أ- الآبار

ب- الصهاريج

جـ - العيون.

2- مشاريع خارجية : الآبار، البرك، القنوات، استيراد المياه من مناطق مختلفة في ظاهر عدن ووادي لحج.

وعلى هذا الأساس يمكن دراستها :

أولاً: الداخلية:

وهي المصدر الأساسي لتزويد سكان عدن بالماء، الذي يلبي حاجة لمدينة، وسكانها، ومساجدها، وأسواقها، ومعاملها، وحاجة السفن التجارية في رحلاتها الطويلة،ولاسيما في فصل الصيف وأيام المواسم التجارية في ظل "حاجة المقيم بها إلى ماء يتبرد به في اليوم مرات أبان قوة

الحر"[1] التي تزداد الحاجة فيها للماء، وساعدت هذه المشاريع المائية المحلية عدن على تلبية تلك الاحتياجات المتزايدة على الماء[2]، كما أسهمت مشاريع الماء هذه في تأمين حاجة المدينة من المياه في حالات الصراعات السياسية حول المدينة، كما حدث في أوقات معينة خلال عصر الدولة الرسولية التي ازدهر النشاط الاقتصادي في عصرها، ومعه ازدادت الصراعات السياسية الدائمة بين الرسولين حول عدن، ومع ذلك لم تنشأ نتيجة لذلك أزمة مائية،ويرجع ذلك لتوافر مصادر المياه بداخل المدينة من الآبار والصهاريج؛ إذ لم يؤثر على السكان ما قام به المجاهد من حصار للمدينة خلال السنوات من(724-728 هـ) وصراعه مع الظاهر وأهل عدن الموالين له[3]، وكذلك محاولات الطاهريينالمتكررة للاستيلاء على المدينة إلى أن سقطت بيدهم في 858 هـ.

المشاريع الداخلية :

1- الآبار[4]**:**تُعد مورداً هاماً للماء في عدن لقربها من المستهلك؛ وكذا هي الأوفر في ظل الجفاف والحصار[5]،وعمدت الدول المتعاقبة إلى حفر عدد من الآبار لحل مشكلة الماء في المدينة، وقد أشارت المصادر إلى حفر الآبار في عدن منذ عهد الدولة الزيادية(204-412 هـ) وماقبلها، فقد أشارالهمداني[6] الذي عاش في القرن الرابع الهجري إلى أن" بها في ذاتها بئور ملح وشروب " ، وكذا ابن المجاور[7] أشار إلى أن "ماءها من الآبار"، وتحدث عن الآبار وذكر منها ثلاثة أنواع: الآبار الحلوة، والآبار المالحة، وآبار ماؤها بحر عدن(مالحة جداً)،وبذلك وصلت أعمال حفر الآبار في المدينة خلال العصر الأيوبي بحسب إحصاء ابن المجاور إلى مائة وثمانين بئراً،"بعدن 180 بئراً حلوة

(1) العمري، ابن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار،تح: أيمن فؤادسيد، دار الاعتصام،القاهرة، د.ت، ص53، القلقشندي، أحمد بن علي،صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تح: نبيل خالد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، د-ت، 1/5-10.

(2) قادري، الجوانب الجيومورفولجية ، ص97.

(3) ينظر عن هذا الصراع: بلعيد، عدن في عصر الدولة الرسولية، ص64-79.

(4) بلغ عدد آبار عدن في السنوات الأولى للاحتلال =

= البريطاني 150 بئرا منها 50 فقط صالحة للشرب تغذي المدينة بحوالي 15الف جالون وتبلغ أعماقها مابين 120-185قدم، ينظر:بلايفير، إف،إل، تاريخ العربية السعيدة أو اليمن، تر: سعيد عبدالخيرالنوبان وعلي محمد باحشوان، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، عدن،1999م، ص 16.

(5) قادري : الجوانب الجيومورفولوجية ، ص97 .

(6) الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب، صفة جزيرة العرب، تح: محمد بن علي الأكوع، ط1، مكتبة الإرشاد، صنعاء،1410هـ/1990م، ص94 .

(7) صفة بلاد اليمن ، ص130.

ولكنها مانعة"[1]، وإذا ما نظرنا إلى توزيع تلك الآبار في المدينة نجده يتوافق مع مسائل أودية عدن[2]، وبالاعتماد على ما أورده ونقلهابامخرمة عنه دون تعليق حول آبار عدن، نعددها على النحو الآتي :

الآبار الحلوة :

وهي الآبار التي تُعّد مصدر الاستعمال الرئيس للسكان في المدينة للشرب ونحو ذلك، وعددها 23 بئراً في (الربع الأول من القرن السابع)العصر الأيوبي والرسولي.

وبعض هذه الآبار آبار تعود لحقبقديمة في تاريخ عدن، وتحديداً ويبدو أنها تعود لعصر آل زريع، منها بئر ابن أبي البركات ابن الكاتب (قديمة)، بئر بن أبي الغارات(قديمة عند باب عدن)، بئر المقدم (قديمة).بئر جعفر(قديمة) طولها 40 ذراع.

أما بقية الآبار الأخرى فقد حفرت في مدة متأخرة من تاريخ المدينة-عن الابار السابقة في العصر الزريعي- نتيجة للحاجة الملحة للماء ومنها بئر حلقم عود السلطانية،وبئر أحمد بن المسيب،وثلاثة آبار لداؤود بن مضمون اليهودي، وثلاثة آبار للشيخ علي بن الحسين الأزرقي، وبئر الزعفران اشتريت بمدته وأوقفت على المسلمين[3] وهذه الآبار يمتلكها أشخاص وتضمن ويباع ماؤها؛ عدا بئر حلقم السلطانية، وبئر الزعفران التي اشتريت زمن الدولة الأيوبية أو من التجار من أهل الخير وأوقفت على المسلمين[4] .

الآبار المالحة : وتستعمل لسقاية الحيوانات والاستعملات المنزلية ، وعددها 14 بئراً، ومنها: بئر وضاح(قديمة) وبئر ثانية إلى جوارها ، وبئران عند مرابط الخيل، وبئر أم حسن(قديمة)، وبئر قندلة على طريق الباب(الخساف)،وبئر سنبل قرب الحمام، وبئر سالم، وبئر فرج، وبئر الزنوج، بئر [الفيلة]الأفيلة (حفرت 620 هـ)، وبئر رئيس الشواني (تستعمل تقريباً لتزويد سفن الشواني)، وبئر قرب دار القطيعي، وبئر الشريعة[5] .

الآبار المالحة(ماؤها بحر عدن):

(1) صفة بلاد اليمن، ص132، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن ، ص52.

(2) قادري، الجوانب الجيومورفولوجية ، ص97.

(3) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص131، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص49 - ص50.

(4) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص131، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص49 - ص50. بئر الزعفران لا تزال موجودة في منزل خلف المحل التجاري الذي يملكه القريبي للنظارات، رمز لها بالرقم 215 ينظر: ملحق رقم(5) الخارطة الجوية لآبار عدن ، تقريرهيئة الموارد المائية م/عدن. وهناك رأي آخر أن موضع بئر الزعفران خلف مشرب الليمون بركن الزعفران بجوار مطعم الفاصوليا والفول المعروف هناك.

(5) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص132، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن ، ص52.

تســـتعمل لســـقاية الحيوانـــات والأغـــراض المنزلية،وفي الحمامات العامة، وكذا للوضوء فـي المسـاجد؛ إذ إن معظمهـا وردت مقرونـة بالمساجد، والحواري، والأسواق، فـي المدينـة، وعددها 22 بئراً، ومنها : بئر حافة الديالكة، بئر باب مكسور، وثلاثة آبار للبرابر، وبئر عند الجامع، وبئـر مسـجد أبـان، وبئـر مسـجد المالكيـة، وبئـر حسين القاضي، وبئر أبـو نعمـة، وبئر الجماجم، وبئـر الصناعة(الصـناعنة)، وبئـر سـوق الخـزف، وثلاثة آبار عند بيت ابن فلان، وبئر سنبل، وبئر عنـد مسـجد النبـي، وبئـر الأديـب ظفـر، وبئـر حقات، وبئر حساس، وبئر الحرائجي[1]، ولا يعرف اليوم من هذه الآبار غير بئر مسجد أبان[2] وبئر بـاب مكسـور[3] أما بقيـة الآبـار فقـد درسـت أو تغيرت أسماؤها بتغير معالم عدن من عصر إلى آخر؛ وكذا بتغير أسماء مساجد عدن[4].

2- الصـهاريج: مـا زالـت صـهاريج عـدن محيـرة للدارسين منذ القدم، وحولها قدمت عدد مـن الدراسـات، ألقـت فـي مجملهـا الضـوء علـى هـذا المعلـم التـاريخي البـارز[5]، ومـا يمثلــه مــن مشــروع اســتراتيجي يهــدف للاسـتفادة مـن كميـة الأمطـار السـاقطة علـى جبـل العـر وحصـرها فـي كرفـان أو صـهاريج[6]، بهـدف تلبيـة احتياجـات سـكان عـدن مـن المـاء أيـام الجفـاف والحصـار، بالإضـافة إلـى وظائفهـا الأخـرى كحمايـة للجوانب البشرية واللاقتصادية للمدينة[7].

وتختلـف الدراسـات الحديثـة فـي تحديـد دقيــق لبنــاء الصــهاريج، وبــالنظر للمعطيــات الهيدرولوجية والوضع الجيومورفولجي لعدن، وعزلتهـا عـن البـر، ومـا يترتـب علـى ذلـك مـن مشتقة فـي الوصـول إلـى ظاهرهـا يصبح من المناســب تفســير ذلــك طبيعيــاً؛نظراً لاهتمــام

(1) ابـن المجـاور، صـفة بـلاد اليمـن، ص132، بامخرمـة، تـاريخ ثغر عدن، ص52.

(2) بئـر ماؤهـا مـالح، اسـتعملها سـكان عـدن فـي حـرب 1994م للأغـراض المنزلية، رمز لهـا فـي الصـورة الجويـة لآبـار عـدن (c12) تقريرهيئـة المـوارد لمائيـة م/عـدن ، ينظر ملحق رقم(6،5).

(3) تقع في السائلة وتسمى بالمسجد الصغير المجاور لها مسـجد عبـد اللطيـف قـرب مكتـب الشـئون الاجتماعيـة م/عـدن وثانويـة لطفـي جعفـر أمـان ، رمـز لهـا فـي الصـورة الجويـة بتقريـر المـوارد المائيـة (c20) . ملحـق رقم (6،5).

(4) قامت هيئـة المـوارد المائيـة بمكتـب م/عـدن بحصـر آبـار =

= عـدن (كريتـر) الموجـودة بتـاريخ 8 و 9 إبريـل 2006م بالتعاون مع مؤسسـة المياه فـرع عـدن ، وحـددت 26 بئر فـي المدينـة . ينظـر الخارطـة المرفقـة . ملحـق رقـم (5).

(5) يعد كتاب محيرز: صهاريج عدن التاريخية ، من الدراسات المهمـة التـي ألقـت ضـوءاً بـارزاً علـى هـذا المعلـم التاريخي من جميع الجوانب وحددت التطور التاريخي لهذه المنشأة اللاقتصادية الهامة في عدن .

(6) قادري، الجوانب الجيومورفولجية ، ص97.

(7) قادري، الجوانب الجيوموفولوجية ، ص100-ص101.

القدماء من سكان عدن بمصادر عدن الذاتية من المياه، كحفر الآبار، وحصر مياه الأمطار في صهاريج[1]، وهذا يجعل بناء الصهاريج، أو الحُفر، أو البؤر، أو الأحواض، أمرًا طبيعيًا في عدن، ولكن في شكل بدائي وفق تلك العصور، وربطبعضهمتأسيسها بانهيار سد مأرب سنة 427 ق.م كالعرب القدماء المعروفين بالحميريين[2]، ويرىمحيرز[3] أن هذا التقدير يجب أن يؤخذ بالاعتبار، ويوافق هذا الرأي شهاب[4]، أنها ترجع للحضارات اليمنية القديمة، أما سيرجي شيرنسكي؛ فيحددها بمقارنتها مع قرائن مماثلة في اليمن بالقرون الأخيرة قبل الميلاد، وتحديدًافي القرنين الأول والثاني الميلاديين ويستدل بالكتابات والمواد الانتوجرافيةالموجودة بالجزء الرئيس من الأعمال المماثلة أنه انتهي منه في زمن ليس أبعد من نهاية القرن الأول ق.م، وبداية القرن الأول الميلادي، ويستثنى من ذلك الترميمات الأخيرة للصهاريج[5].

أما معطيات النقوش فتورد اسم صهريج عدن مقروناً بتقديم مسنداً للآلهة ذات بعدان تكفيراً عن خطيئة ارتكبتها ابنه قليزد بتدنيس ذلك الصهريج[6]، وقد شككمحيرز[7]في أي العدنات قصد النقش.

وبالنظر للمصادر الإسلامية المبكرة نجد وصفها " وبها في ذاتها بؤور ملح وشروب"[8] وقد فسر محيرز[9]ذلك بالاعتماد على المعجم السبأي أن الهمداني يقصد البرك والصهاريج وليس الآبار، أشار لها المقدسي[10] أيضاً- زار عدن في القرن الرابع - " ولهم آبار مالحة وحياض عدة " ، وفي القرن السابع أشار لها

---

(1) المرجع السابق، ص95.

(2) لجنة الجغرافية العدنية، جغرافية عدن وبلاد العرب، مط: النيل، القاهرة،1932م، ص47-ص48 .

(3) محيرز، عبد الله أحمد، صهاريج عدن، المركز اليمني للأبحاث الثقافية والمتاحف، دار الهمداني، عدن، 1987م، ص76.

(4) شهاب، حسن صالح، أضواء على تاريخ اليمن البحري، دار الفارابي، بيروت ولجنة الكتاب اليمني،عدن،1977م ، ص237.

(5) شيرنسكي، سيرجي، أضواء على الآثار اليمنية، وزارة الثقافة، جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، عدن،1974م، ص16.

(6) الإله ذات بعدان واحده مجمع الهة سبأ(عثتر، هوبس، المقه، ذات حميم، ذات بعدان)، وهي جزء من الثالوث الفلكي في الديانة اليمنية القديمة التي تتكون من : الزهرة(قتبان) سين(حضرموت) ود (معين) والشمس(سبأ) وتمثلت الشمس في عدة آلهة سبئية منها(ذات حميم) و(ذات بعدان) و(ذات صنتم و(شمس)، الصليحي، علي محمد عبد القوي، الديانة في اليمن قبل الاسلام، الموسوعة اليمنية، مؤسسة العفيف الثقافية، ط2، 2003م، 2/ 1326- 1327.

(7) صهاريج عدن ، ص13 .

(8) الهمداني، صفة جزيرة العرب ، ص94.

(9) صهاريج عدن، ص89 هامش 3.

(10) أحسن التقاسيم ، ص85.

ابن المجاور صراحة كنظام مائي ضخم يحتل مكانه في قلب المدينةونسب إنشاءها إلى الفرس والسلطان شاه بن جمشيد بن أسعد بن قيصر " بنو الصهريج لأجل ماء الغيث، ونقل طين البناء من نواحي أبين ويقال زيلع " [1] ، كما أشار إلى نوع آخر من أحواض المياه أسماه بالصرائف ونسبه إلى البرابر " وهم أول من بنا الصرائف بعدن" [2] وهذا يدل على أن نظام الصهاريج في هذه الحقبة عرف نظامين لحصر مياه الأمطار العذبة يتمثل في الصرائف في بطون الأودية والجبال، لتجميعها وتصريفها إلى الصهاريج القائمة داخل المدينة[3].

وهو نظام مائي دقيق ومنظم وفر لسكان المدينة الماء وحماها من خطر فيضانات السيول المدمرة، غير أن هذا النظام التصريفي مع فعاليته الوظيفية تعرض لخلل في تلك الوظيفة سنة (704 هـ) إذ اجتاح عدن سيل جارف احتمل بيوتًا وعالمًا كثيرًا ألقاهم في البحر، ومنها بيت ابنمعوضة ضامن البلد، وأحاط الماء ببيت ابن الأديب قاضي عدن[4]، ومن المؤكد أن هذا النظام التصريفي تعرض للخراب بفعل الأمطار أكثر من مره، فأعادت السلطات في عدن ترميمه وصيانته مجدداً؛ إذ إن ابن بطوطة [5]-زار عدن بعد ذلك حوالي (730هـ)-ووصف تلك الصهاريج "وبها صهاريج يجتمع فيها الماء أيام المطر".

لذا يمكن وصف صهاريج عدن في عهد الدولة الرسولية بأنها نوعين: الأول: صرائف أو صهاريج معلقة في بطون وادي الطويلة أو الخساف وسفوح الجبال تتلقف مياه الأمطار وتوجهها إلى النوع الثاني:وهو الصهاريج الواقعة وسط المدينة[6].

أشارت المصادر إلى صهريجين رئيسين وسط المدينة هما:

1- صهريج بني زريع:

نَسَبَعمارتهابن المجاور[7] إلى بني زريع، ويبدو أنه من الصهاريج القديمة التي ارتبط إنشاؤهابتاريخ المدينة، وإنما نسبه ابن المجاور

---

(1) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن ، ص117 -ص118، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص37.

(2) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص117، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص37.

(3) محيرز، صهاريج عدن، ص60.

(4) الجندي، بهاء الدين محمد بن يوسف بن يعقوب =

= الكندي، السلوك في طبقات العلماء والملوك،تح: محمد بن علي الأكوع، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1995م،2/452 - 453، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص242.

(5) مهذب الرحلة ، ص194 - ص195.

(6) محيرز، صهاريج عدن، ص57 - ص60، قادري، الجوانب الجيومورفولوجية، ص100.

(7) صفة بلاد اليمن ، ص132 - ص133، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص53.

إلى بني زريع كعادته في ربط معظم الأعمال التي يجهل تاريخها إلى أقصى تاريخ عنده إلى الفرس(العجم) أو إلى بني زريع، كما حدث عندما نسب تأسيسسور المدينة البحري إلى بني زريع في حين هو أقدم من ذلك العهد[1]، ويقع صهريج بني زريع عند ملتقى أودية الطويلة والخساف، على طريق الزعفران أيمن الدرب في لحف جبل الأحمر[2]ويبدو أنه أكبر صهاريج المدينة؛ إذ وصف بأنه" إذا حصل المطر تقلب السيل إليه يومين " [3] ويُعدَ موردًا هامًا للدولة إذ يُضمن كل سنة بسبعمائة دينار وارتفع ضمانه سنة 622 هـ إلى ألف وثلاثمائة دينار[4].

2- صهريج الفرس(الزعفران):

نُسِبَتْ عمارته إلى الفرس، ويقع عند بئر الزعفران[5]ويُحتمل أنه من الصهاريج القديمة، وما نسبةابن المجاور[6]هذا الصهريج إلى الفرس إلا جرياً على عادته في نسبةمعظم عدد الأعمال المهمة في عدن إلى الفرس، في حين خضعت عدن قبل الفرس للدويلات اليمنية القديمة، وآخرها حمير[7]،ويتلقى المياه بعد فيضانها من صهريج بني زريع بالإضافة إلى المياه القادمة من جبل الأحمر ووادي الشعب(العيدروس)[8].

وهذان الصهريجان لم يعد لهم وجود؛ إذ إن مباني المدينة وأسواقها أقيمت على أنقاضها، بعد أن تعرضاللدمار بعد الأمطار التي شهدتها عدن في عهد الدولة الطاهرية عام 916 هـ "امتلأت الصهاريج كلها حتى تفجرت وزاد الماء زيادة عظيمة"[9].

3-العيون:

وهي مصادر إضافيه للمياه في عدن، وقد أشير إلى عدد منها في مصادر تاريخ عدن، وكانت منتشرة في الوديان والجبال؛ غير إنها ونتيجة للاستنزاف الجائر من السكان

(1) ينظر: ان المجاور، صفة بلاد اليمن، ص127-128.

(2) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص132 - ص133، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص53 ويحدد محيرز جبل الأحمر أنه الجبل الواقع عليه اليوم شرطة كريتر، ينظر: صهاريج عدن، ص34.

(3) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص132- ص133، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص53.

(4) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص132 - ص133، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص53.

(5) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص132 - ص133، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص53.

(6) صفة بلاد اليمن، ص132 - ص133، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص53.

(7) شهاب، أضواء ، ص237.

(8) ينظر موقع صهريج بني زريع في الخارطة ملحق رقم (7).

(9) ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي بن محمد بن عمر الزبيدي اليمني، الفضل المزيد على بغية المستفيد في أخبار مدينة زبيد، تح:عبدالله محمد الحبشي، مكتبة الإرشاد،صنعاء،ط1، 1429 هـ/2008م، ص323.

ارتفعت فيها نسبة الملوحة، ثم أندرست، وأشار ابن المجاور[1] إلى عين ماء يقع في وسط المدينة، ويمتد من البحر إلى المملاح، ويؤكد أن بقايا العين موضع الملح الذي مازال جامدًا إلى عصره،بالإضافة إلى عين ماء عذبة أخرى كانت تقع خلف جبل العر في صدر الوادي ولحف الجبل، وينبت على نداوة هذه العين شجر الأراك، والتنضب، والعشر، وكانت يستعملها رعاة الإبل لسقيا حيواناتهم[2]، ويبدو أن جبال عدن ووديانها تحتفظ بمياه الأمطار على شكل غيول وأعين أزمنة طويلة بعد المواسم المطيرة فتستعمل لسقيا الماشية في مواسم الرعي.

المحور الثالث:

مشاريع المياه الخارجية (ظاهر عدن)

يقصد بها المياه التي تُجلب إلى عدن من خارجها، أو ما يسمى ظاهر عدن، في الأخبة (لخبة)، وأطراف وادي لحج الجنوبية، وربك، وتشكل هذه الموارد المائية العذبة ضرورة للمدينة؛ لان المصادر الداخلية للمياه تشوبها درجات متفاوتة من الملوحة؛ عدا مياه الصهاريج، ولذا فقد ظلت مشكلة الماء العذب تؤرق عدن منذ بروزها كميناء[3] وهو ما دفع

(1) صفة بلاد اليمن، ص120.

(2) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص133.

(3) شهاب، أضواء، ص237 .

مختلف الدول إلى العمل على توفير المياه من خارج عدن كمشاريع مياه إضافية للمدينة.

وأجمعت المصادر على أن مصدر مياه عدن العذبة يأتيمن خارجها "وموردها ماء يقال له (أحساء) في رمل في جانب فلاة إرم " [4] و "يحمل إليهم الماء من مرحلة" [5] و"وهي مدينة مجلوب إليها كل شيء حتى الماء " [6] و"وشربهم من عين بينها وبين عدن مسيرة نحو اليوم وهو مع ذلك ردىء" [7] وفي القرن السابع أشار لذلك ابن المجاور[8]" وماؤها من الآبار وشيء يجلب من مسيرة فرسخين" وكذا نسب حفر آبار لحج التي يشرب منها أهل عدن إلى شداد بن عاد " نزل في لحج، وأمر بأن تحفر الآبار التي هي الآن يشرب أهل عدن منها" [9].

وفي القرن الثامن أشار ابن بطوطة[10] إلى تلك المصادر الخارجية" والماء على بعد منها، فربما منعته العرب وحالوا بين أهل المدينة وبينه حتى يصانعوهم بالمال والثياب" ومن ذلك نستنتج أنه منذ القدم وحتى عهد

(4) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص195، ص94.

(5) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص85 .

(6) العمري، مسالك الأبصار، ص53، القلقشندي، صبح الأعشى، 1/ 9-10.

(7) الحموي، معجم البلدان ، 2/89.

(8) صفة بلاد اليمن ، ص130 .

(9) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص106.

(10) مهذب الرحلة، ص194 - ص195 .

الدولة الطاهرية في عدن كان اعتماد سكان عدن على مشاريع المياه القائمة في ظاهر عدن، والمناطق المجاورة في تلبية حاجتها من الماء، وذلك من الآبار الواقعة على دلتا وادي لحج الصغير والكبير[1]، وأبرز مشاريع المياه:

أولًا:الآبار :

1-آبار منطقة العماد:

أشارت المصادر إلى أن مصادر المياه تأتي من أربع مناطق كلها تقع في حوض وادي لحج، أولها من العماد(فلاة إرم)[2]؛ إذ إنها تقع على الوادي الصغير، وبها بئر العماد، التي تقع على طريق أبين، وبالإضافة إلى إنها تستعمل من القوافل التجارية المارة بها،وأيضا يستقي منها أهل عدن أيام الموسم[3]، وهو ما يعني أنها مصدر مهم للماء.

2-آبار ظاهر عدن:

وتقع هذه الآبار في الطريق المؤدية إلى عدن، بين المبأة إلى الأخبة، ووصفت آبار هذه المنطقة بأنها آبار حلوة[4]، وأشير إلى سبعة آبار:وأقدم الآبار الطيبة الماء هي بئر أحمد العشيري،وكذا بئر خيط، وخلال العصر الأيوبي حفرت في ظاهر عدن عدد من الآبار فيما بين(602-621 ه)وأسهم في حفرها عدد من رجال المال، وأهم هذه الآبار:بئر عقيب(بئر الكلاب)جدد عمارتها أحمد العشيري (602 ه)، وبئر أحمد بن المسيب (حفرت 614 ه)، وبئر العقلاني(حفرت 615 ه)، وبئر الجديدة (621 ه)، وبئر السلامي(حفرت 617 ه)[5]. وقد تركزت مشاريع حفر الآبار في العصر الأيوبي ومقابله حول الأخبة والمنطقة بين اللاخبة وعدن.

3-آبار الأخبة(لخبة):

قرية كبيرة تقع في ظاهر عدن، وتمد عدن بمعظم احتياجها من الماء، ذكرها بامخرمة[6]"أن شرب أهل عدن منها"وهي ملتقى الطرق المؤدية إلى عدن؛ لذا انتعشت اقتصاديا في العصور الإسلامية المختلفة، وتركزت فيها معظم مشاريع المياه من آبار ومد قنوات وغير ذلك؛ غير أن اسباباً سياسية أدت إلى خرابها لاحقا في العصر الطاهري[7].

وعدد آبارها خمسة آبار:بئر السعفة وتقع

---

(1) قادري، الجوانب الجيومورفولوجية، ص95.

(2) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص94.

(3) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص134، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص54.

(4) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص133، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص54.

(5) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص133 - ص134، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص54.

(6) أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد، النسبة إلى المواضع والبلدان،تح: عبدالله محمد الحبشي، منشورات مركز الوثائق والبحوث،أبوظبي،1425ه/2004م، ص40.

(7) المصدر السابق والصفحة نفسها.

على الطريق الغربي الخارج من الأخبة باتجاه المفاليس وهذه البئر سابقة للعصر الأيوبي، لذلك أشير إلى أنها قديمة عن الحقبة التي تردد فيها ابن المجاور على عدن[1]، وبقية الآبار حفرت في أثناء الحكم الأيوبي، فيما بين(610-616 هـ)، ففي وسط قرية الأخبة تقعبئر الشيخ علي بن عبيد في وسط اللخبة(حفرت 610 هـ)، وبئر أصحاب العمارة (حفرت 614 هـ) ويصنع منها اللبن،وتقع على مخرج الأخبة باتجاه الجنوب على الطريق المؤدي إلى عدن، في حينتقعبئر السماكين قرب المسجد(حفرت 616 هـ)، ثم بئر الموحدين أول شط اللخبة، ونتيجة لوفرة المياهبالأخبة اتخذ فيها بنو رسول بستانا وقصراً [2].

وقد أدركت الدول المتعاقبة أهمية مياه آبار الأخبة فكانت تجعل من بعض آبارها كبئر السعفة مخزونًا احتياطيًا؛فلا تستعمل إلا غذا ندر الماء بعدن وارتفع سعره[3].

(1) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص134، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص54.

(2)الأفضل، السلطان الملك العباس بن علي بن داؤود بن يوسف بن عمر الرسولي، ذكر المراحل والمسافات بالرصد والساعات(أو قياس المسافات من وإلى بعض بلدان اليمن في عهد الدولة الرسولية)، تح: محمد عبدالرحيم جازم، حوليات يمنية، المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية صنعاء، 2009م، ص243.

(3) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص134،بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص54.

4-مشاريع رُباك المائية:

أ-الآبار والبساتين:

إحدى أهم قرى عدن، اتخذ منها أهل عدن ومياسيرها موضعاً لبساتينهم ومزارعهم، نتيجة لتوافر المياه بها،وتميزت رباك بوجود آبار عذبة، انتعشت هذه المنطقة في العصر الأيوبي، واتخذ أمراء المدينة والتجار بها البساتين والأملاك، فقد أشار ابن المجاور[4] إلى أن "الأمير ناصر الدين فأروت عَمر بها بستاناً حسناً، وحفر بها أنهاراً" ويقصد أنه وضع لهذا البستان قنوات ومجاري للمياه لسقي البستان، فأشار لها بالأنهار لجريان الماء فيها، وكذا الناخوذة عمر الآمدي الذي اتخذ بستانًا آخر سنة625 هـ، وغرس به شجر الشكي (البركي)، وحفر أيضاً البرك والقنوات [5]، وفي وقت لاحق من القرن العاشر، أشار بامخرمة[6] إلى تحول قرية رباك إلى منتجع لأهل اليسار من مشايخ عدن وعلمائها فيخرجون للتنزه وإقامة الاحتفالات بها، ولهم فيها بساتين ونخل، وقد تغنوا بها ونسجوا فيها الأشعار؛ لذلك انتعشت المنطقة بفعل توافر الماء، وانشأوا بها مساجد وبركة كبيرة ، وتحولت إلى مورد اقتصادي لتزويد السفن الخارجة من

(4) صفة بلاد اليمن، ص105.

(5) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص105، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص20 -21.

(6) تاريخ ثغر عدن، ص21.

الميناء والمتجهة غربًا وشمالًا للحجاز وزيلع بالماء[1] ووصفت قرية رباك حوالي سنة 919 هـ بأنها تتكون من 20 منزلًا من القش لصيادين فقراء، وأن بها أحواضًا مليئة بمياه الشرب العذبة الطيبة[2].

ب-الحفر والحسي:

ولوقوع رباك عند مصب وادي لحج، كانت مياهها الجوفية سطحية، فكل من حفر حفرة ظهر الماء بسرعة، وتسمى هذه الحفر محلياً الإحساء أو الحسيّ ومفردها حسوة[3]، وأشار الهمداني[4] إلى هذه الحسي أنها مورد ماء لأهل عدن منذ القرن الرابع بقوله:" وموردها ماء يقال له الحيق إحساء في جانب فلاة إرم "، ونتيجة لوفرة الماء ارتبطت المنطقة أيضا بالاعتقادات الدينية، وتقديس بعض المواضع فيهاكحفرة الأسد التي كان الناس في أيام الدول الاسلامية المبكرة -بنو زياد وبنو زريع-يقصدونها من لحج وأبين في أول شهر رجب[5]، فإلى جانب أثرها كمورد اللاقتصادي كان لها أثراً اجتماعيا ودينيّاً.

5-أبار لحج:

كان للحج ومناطقها المختلفة -ومازالت- ، أثرهم في تزويد عدن بالمياه،وقد أشار ابن المجاور إلى لذلك صراحة في عصره، ففي روايته عن شداد بن عاد وأعماله، والشاهد قوله: "نزل في لحج وأمر أن تحفر الآبار التي هي إلى الآن يشرب أهل عدن منها" ، وأشير أيضاً إلى مناطق في لحج يجلب منها الماء منها رأس سقطرة[6].

المحور الرابع: مشاريع نقل الماء إلى عدن:

ادركت الدول المتعاقبة أهمية عدن وارتباطها بالماء؛ لذلك عملت مشاريع عدة لجلب الماء إلى المدينة، عبر طرق مختلفة تقليدية وحديثة -حسب عصرها.-

أولًا:

1- القوافل المائية:

وهي أهم وسائل نقل الماء من مختلف

---

(1) تاريخ ثغر عدن، ص21.

(2)الابن غير الشرعي للبوكيرك، السجل الكامل لأعمال افونسودلبوكيرك، تر،تح:عبدالرحمن عبدالله الشيخ، منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي،1420 هـ/2000م،456/1.

(3) محيرز : العقبة ، ص103،محمد أحمد محمد، عدن من قبيل الإسلام حتى إعلان الدولة العباسية، دار الثقافة العربية، الشارقة، ودار جامعة عدن،2001م، ص176. وما زال اسم الحسوة يطلق على إحدى قرى عدن، تقع عند مصب وادي تبن في البحر، أشار لها العبدلي: أنها في سواحل مخلاف لحج، العبدلي، أحمد فضل، هدية الزمن في أخبار ملوك لحج وعدن، دار العودة ، بيروت، ط 1406،1 هـ /1986م، ص17.

(4) صفة جزيرة العرب، ص94.

(5) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص105، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص20-21.

(6) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص108، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص26 -27. ولا يعرف اليوم موقع رأس سقطرة المذكور.

المناطق المشار إليها آنفا في المحور الثالث إلى عدن، وأصبحت مصدر دخل للكثير من ممتهني السقاية، لذلك أقاموا القوافل لجلب الماء إلى عدن عبر الجمال والدواب[1]، وتُعّد القوافل وسيلة نقل بدائية؛ إذ كثيرا ما تتعرض للقطع والمنع من القبائل المجاورة لعدن في أثناء ضعف الدول اليمنية وكذا الصراع بين القوى المختلفة على السلطة فتضطر السلطات إلى مقايضتهم بالمال والهدايا لإطلاق سراح القوافل(الثياب)[2]، واستعملت قوافل الإبل والدواب لنقل المياه أيضا من المشاريع المائية في البرزخ إلى عدن؛ إذ أشار إلى ذلك صاحب السجل ان اهل عدن يصلون بـأبلهم للتزود بالمياه من تلك الاحواض والبحيرات الصغيرة ويعودون إلى المدينة[3].

2- القنوات:

سعت الدول المتعاقبة على حكم عدن إلى البحث عن وسائل أسرع في جلب الماء إلى المدينة، بكميات كبيرة وبتكلفة أقل، نظرًا لما يكلفه النقل عبر الدواب من عناء ومشقة، وكما أن تلك الكميات المنقولة لا تكفي حاجة المدينة؛ لاسيما في الصيف وأيام المواسم التجارية؛ ووجدت تلك السلطات أن أفضل وسيلة للتغلب على تلك المشكلات، هي شق قنوات من مصادر المياه المذكورة سلفا إلى أقرب منطقة إلى مدينة عدن، ويُعدَ نظام القنوات شائع في اليمن عمومًا؛ إذ وجدت أنظمة لاسيما في تهامة ومدينة زبيد، منذ عصر النجاحيين في القرن السادس ومهندس هذا المشروع القاضي الرشيد أبو الحسن الأسواني، ووصف ابن الديبعهذه القناة بأنها "عين جارية، غزيرة المياه، تأتي من الشرق في سرب تحت الأرض حتى تقرب من المدينة"[4] ووضعت لهذه العين قنوات تحت الأرض للحد من كمية التبخر، ويبدو أن نظام القنوات والأنهر الذي أشار إليه ابن المجاور في عدن وضواحيها يعود لحقبة أقدم من عصره وربما تعود للدولة النجاحية أو الزيادية وربما أقدم من ذلك.

فقد استعمل ابن المجاور لفظ أنهار للدلالة على قنوات الري التي شقت لجريان المياه إلى الأراضي الزراعية في مواضع متعددة منها: عند حديثه عن أعمال الأمير ناصر الدين فأروت في رباك التي أسس بها بستانًا، وشق إليه قنوات مائية للسقيا اسماها أنهاراً" وحفر بها انهاراً"، وكذ عند حديثه عن أعمالالناخوذة عمر الآمديفي رباك ؛ إذ حفر عدة برك مياه في المنطقة نفسها[5].

---

(1) محيرز، عبدالله أحمد، الماء، مجلة اليمن ،العدد 23، مايو 2006م، ص162.

(2) ابن بطوطة، تحفة النظار،260.

(3) السجل الكامل، 455/3.

(4) ابن الديبع، بغية المستفيد، ص48.

(5) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص105.

وقد نُقِل الماء إلى عدن عبر القنوات المائية أو الأفلاج -كما تعرف اليوم بمنطقة الخليج وعمان- فقد وردت روايات أسطورية تربط ذلك بالعهد القديم من تاريخ عدن وتأسيسها في عهد شداد بن عاد، -على أننا لا نؤمن بتلك الروايات لأسطوريتها- غير أنها تؤسس لرؤية قديمة للدوللامتعاقبة على عدن في إيجاد حلول سريعة وعملية لنقل الماء للمدينة من ضاحيتها الشمالية وتحديدًا في لحج أو موضع سقطرة، وقد تم هذا المشروع بوصول هذه القناة إلى جبل حديد وهو الموضع الذي قامت مختلف الدول بنقل مياه الشرب إليه في مختلف المراحل التاريخية[1] وأشار ابن المجاور[2] إلى أنه رأى بنفسه آثار هذه القناة" النهر" مبني بالحجر والجص بناء محكمًا وثيقًا في عرض ذراع ما بين الماء(البحر) وجبل حديد وقد علاه البحر ولم يبين لناظره إلا إذا عرى البحر ماد شبه خط مستوي داخل في البحر.

(1) مازالت مشاريع مياه عدن تربض في البرزخ، وعلى قمة جبل حديد، وهي المشاريع الضخمة التي شيدتها بريطانيا لتوفير المياه للمدينة، ومازالت تستعمل صهاريج المياه الضخمة هناك توزع الماء لمدينة عدن واحيائها المختلفة في خورمكسر والمعلا والتواهيوكريتر..للمزيد ينظر: المحضار، علوي عبدالله، امدادات مياه في عدن البدايات والتطور1839-1965م،إصدارات دار جامعة عدن ،2010م، ص27-30، 57-58، 80.

(2) صفة بلاد اليمن، ص108.

3- المشاريع المائية في التلاج:

وُتعّد هذه المشاريع امتدادًا لمشروع مد القنوات من مشاريع المياه في ظاهر عدن وجنوب لحج، وعليه فقد تطور هذا النظام المائي تطورًا جليّافي عصر الدولة الطاهرية؛ إذ وُجِدَ نظام متكامل لجلب الماء إلى عدن عبر المجراد[3] يستمد رؤيته من النظام المائي الذي أشار إليه ابن المجاور سابقًا، ويعد السلطان الظافر عامر بن عبد الوهاب من أنشأ هذا المشروع، فيذكر ابن الديبع[4]"وهو الذي أجرى التلاج إلى ظاهر مدينة عدن من أماكن بعيدة" وقد أسمي هذا المشروع المائي لجر الماء إلى أقرب نقطة من مدينة عدن بالتلاج[5]، ومازالت تعرف هذه المنطقة من البرزخ بالتلاج، وأسمى صاحب السجل هذا المشروع ب(القناطر)، وأشارإلى هذه القناة في أثناء غزوه لمدينة عدن سنة 919 ه بـ "مجرى مائي يعبر الخور في أنبوب إلى جوار هذا الجسر"،ولأول مرة يرد ذكر إستعمال تقنية الأنابيب في منطقة المكسر(القنطرة) لرفع الماء[6]،ثم عبر المجراد إلى التلاج، ثم

(3) محيرز، الماء، ص162.

(4) قرة العيون، 2/471.

(5) التلاج: نسبة للموقع الذي مد الماء إليه ويقع قرب جبل حديد داخل درب الحريبي ، محيرز، الماء، ص162.

(6) السجل الكامل ، 2/455.

تصب في حوض كبير[1]، وتكون مجرى قناة التلاج من 10 بوصات وعمق 16 بوصة تمون عددًا منالبرك على مسافات معينة[2] تصب في خزان كبير في التلاج[3]، ويقع هذا الخزان على بعد فرسخ من المدينة وتتزود منه الناس والماشية، ويتفرع من هذا الخزان أحواض أو بحيرات صغيرة[4] ونتيجة لوفرة المياه وانتشار القنوات بين الأحواض في التلاج تحولت إلى منطقة زراعية عرفت بالقناطر، وهو ما أشار إليه السجل الكامل[5]، ولوحظ لاحقًا أن منطقة التلاج أصبحت نتيجة لذلك ملتقى واستراحة قبل الوصول إلى عدن[6].

(1) السجل الكامل ، 455/2.

(2) شُوهدت بقايا هذه القناة في القرن التاسع عشر الميلادي ظاهرة للعيان بقاياها قرب مسجد الشيخ عثمان وبقيت بعض الأحواض إلى عهد قريب بالقرب من الطريق القديم عبر مطار عدن بالمجراد، محيرز، الماء، ص163.

(3) يرى محيرز أن هذا الخزان لم ينشئه الظافر عامر الثاني، وربما كان موجودًا من سابق، وتنقل إليه المياه عبر قوافل الجمال، محيرز، الماء، ص163.

(4) السجل الكامل ، 455/2.

(5) السجل الكامل ، 455/2.

(6) التقى في هذا الموضع الأمير مرجان واعيان عدن بالشيخ عبدالملك بن محمد في أثناء صراعة على الحكم مع الشيخ أحمد بن محمد في سنة 926 هـ ينظر:بامخرمة، أبو محمد الطيب عبد الله بن أحمد، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، تح: محمد يسلم عبدالنور، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004م،3/3766.

4- صهريج المباة:

وهو من ضمن المشاريع الجليلة التي نفذت في عصر الدولة الطاهرية، وبه اكتمل النظام المائي في مدينة عدن، وخلال المدة اللاحقة لم تُسجل أي أعمال تضاهي الأعمال أنجزت في حقبة الدول اليمنية في العصر الإسلامي، ينسب صهريج المباة إلى السلطان عامر بن عبدالوهاب، فقد أورد ابن الديبع[7] ضمن أعماله في المبأة" وصهريج عظيم بها لم يسبق إلى مثله" وينقل محيرز[8] عن باربوزا الذي زار عدن في مدة معاصرة لابن الديبع" ولا يوجد داخل المدينة أي ماء بتاتًا ولكن توجد بناية ضخمة خارج البوابة التي يعبر الناس منها إلى البر وإلى هذه البناية يصب الماء عبر أنابيب تمتد من جبل على مسافة يفصله عن الصهريج سهل واسع" ويتضح من السياق أنه كانت توجد تقنية أحدث هي الأنابيب لجر الماء بين خزان التلاج وصهريج المباة. وقد استمر هذا الصهريج وشبكة المياه المرتبطة به تؤدي دورها الوظيفي بالنسبة للمدينة خلال العصور اللاحقة[9]،وكانت وظيفة هذا الصهريج تلقي

(7) قرة العيون،234/2، الفضل المزيد،239.

(8) الماء، ص165.

(9) رآه البرتغالي Rtindum، محيرز، الماء، ص164، وكذالاروك في أثناء زيارته لعدن عام 1709م وكانت في حال جيدة،لاروك، جان.دي، أول رحلة فرنسية إلى العربية السعيد(1708-1710م، 1711-1713م)، تر: منير =

الماء عبر الأنابيب أو الجمال من خزان التلاج ومنها ينقل الماء إلى عدن أيضا عبر الجمال أو الوارادة[1].وقد شاهد تلك القوافل سنة 937 هـ (رسندس) وقدر بأنها بين1600-2000جمل وهي تدخل محملة بالماء إلى المدينة نهارا وتصب الماء ليلا في صهريج ضخم خارج الباب[2].

5- استيراد المياه:

عملت الدول المتعاقبة على عدن على توفير المياه بشتى السبل، ولذلك استوردت الماء إلى عدن من مناطق مختلفة وبعيدة عن عدن في لحج، وأبين، والرجاع، والمفاليس وغيرها من المناطق الداخلية البعيدة عن عدن، عن طريق قوافل(الورادة) عبر الجمال والدواب، ونشأ على ذلك توفير فرص عمل لما عرف تاريخياً بالورادة، ولم يقف الأمر عند ذلك بل استوردت الدول الحاكمة في عدن الماء من خارج اليمن في شرق افريقية وزيلع عبر المراكب إلى الميناء[3]. وكذا كان يُجلب الماء في حالات الحصار من مواضع بعيدة على ساحل أبين بالسفن[4].وهذا يؤكد أن الدول المختلفة والحكام القائمين على عدن من قبلهم سعوا بمختلف الوسائل لتوفير الماء للمدينة وفي مختلف الظروف.

ثانيا- الماء مورد اقتصادي:

مما لا شك فيه أن الماء في مدينة عدن كان ضرورة تمحورت حولهحياة الناس، في شتى المجالات،ولذلك اصبح مورداً اقتصادياً هاماً للدولة وللعامة كمصدر دخل(عمل يومي أو وظيفة يومية) عن طريق العمل به أو في المشاريع المختلفة المرتبطة به، ففي الجانب الحكومي سعت الدول المختلفة والجهات الحاكمة في الدولة إلى استثمار مشاريع الماء بأعمال تقوم بها الدولة وممثلوها، فحفر الأمراء والولاة الآبار واستثمروا بيع مائها كما حصل في عصر بني زريع كابن الكاتب وابن أبي الغارات[5] ويُعّد صهريج بني زريع الكبير بوسط المدينة أهم مشاريع الماء الاستثمارية داخل المدينة[6]، وكذا في العصر الأيوبي؛ إذ حفر والي عدن محمد بن علي التكريتي بحفر بئر الحمام الأولى، أو عن طريق متعهدين آخرين من رجال الخير والبر الذين استثمروا رؤوس أموالهم في مشاريع الماء،

=

عربش،المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية-صنعاء، إصدارات وزارة الثقافة والسياحة،صنعاء،1425 هـ/2004م،ص42، وكذا سولت عام 1809م، للمزيد: ينظر: محيرز، الماء، 163-165.

(1) محيرز، الماء ، ص164.

(2) المحضار، امدادات المياه،ص12.

(3) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص117 -118، بامخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص37.

(4) محيرز، الماء، ص161.

(5) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص131.

(6) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص132-133.

فحفروا الآبار في داخل المدينة وفي ظاهرها وفي القرى التابعة لعدن خلال العصور المختلفة من عمر المدينة، وقد أشير إلى معظم تلك الأعمالفي عدن بأنها قديمة تعود لعصر بني زريع وأوائل العصر الأيوبي[1]؛ غير إن المدة الأخيرة من العصر الايوبي مابين(602-625 هـ) شهدت إقامة عدد من مشاريع حفر الآبار التي قام بها أحمد العشيريوأحمد بن المسيب والشيخ إسماعيل بن عبدالرحمن السلامي وداؤود بن مضمون اليهودي[2]، وفي الجانب الآخر أسهمت هذه المشاريع المائية في إيجاد مصدر دخل سنوي للدول الحاكمة، فقدر ما يدره صهريج بني زريع سنوياً لخزانة الدولة سبعمائة دينار، وتضاعف دخل هذا الصهريج في عام 622 هـ إلى 1300دينار[3]ويمكن ارجاع ذلك إلى زيادة المواسم الممطرة في السنوات الأخيرة من عمر الدولة الأيوبية.

أما ما يخص العامة فالماء ضرورة بلا شك؛ غير أنه كان أيضا مصدر دخل لفئات مختلفة من سكان المدينة ارتبطت حياتهم في العمل بالماء، فإذا كان أهل اليسار اشتغلوا بالمشاريع الكبيرة المرتبطة بالماء فالعامة أيضا اشتغلوا بأعمال مختلفة ارتبطت بالماء أيضا كحفر الآبار وممن أشتغل بذلك؛ الكرماني الحفار ويدعى محمد بن زنكل بن الحسن[4]، الذي عمل بحفر الآبار ويبدو انه كان من كبار هذه المهنة ويعمل لديه عمال آخرون[5]، واشتغل بالماء السقائون ويسمون باللهجة المحلية الورادة وهم أناس يعملون في السقيا بين مشاريع المياهوالمنازل والأسواق وغيرها، ويستعملونفي عملهم أدوات مختلفة لنقل الماء[6].

الخلاصة:

تُعّدَ مشكلة المياه أحدى المشاكلات التي أرقت مختلف الدول الحاكمة لمدينة عدن، وذلك بسبب طبيعتها الجغرافية وصعوبة مناخها، غير أن الدول المختلفة سعت لحل هذه المشكلة عبر عدة حلول ومشاريع تنموية أسهمت في حل تلك المشكلة وإنعاش المدينة وازدهارها في مختلف العصور الاسلامية، وقد خلص البحث إلى أهم مشاريع المياه التي اعتمدت عليها عدن أبان عصورها المزدهرة في العصر الإسلامي:

---

(1) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص131.

(2) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص131..

(3) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص131.ينظر ملحق رقم (7).

(4) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص132-133.

(5) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص132.

(6) استمرت وظيفة الساقي(الوراد) في عدن إلى وقت قريب وقضت عليها وسائل التقنية الحديثة في نقل الماء للمنازل.

1-تعـددت الكيانـات الإسـلامية التـي حكمـت عــدن فــي العصــر الإســلامي، الحقبــة الممتدة بين حكم بني زياد مطلع القرن الثالث ونهاية الدولة الطاهرية في منتصف القرن العاشر الهجري، وخلال هذه المدة الطويلــة وضــعت كــل الــدول المختلفــة مشاريع مائية تنموية هامة بالنسبة لمدينة عدن.

2-تُعّــدَ مشــاريع الميــاه الداخليــة كالآبــارن والصـهاريج، والعيون، مشـاريع هامـة داخل المدينـة؛ لـذا فقـد تعـددت الآبار بمختلف أنواعهــا العذبــة والأقــل عذوبــة، وكــذا صهاريج المياه العذبة، والعيون، وأسهمت فـي حـل مختلف المشاكلات الناجمـة عن صراعات القوى السياسية المختلفة حول عدن.

3-أسهمت مشاريع المياه المختلفة فـي ظاهر قــرى عــدن كالألخبــة، وربــاك، والعمــاد، وجنـوب لحـج، فـي حـل مشـاكلات المياه العذبــة بالنسـبة للمدينـة وذلـك لوفرتهـا وجودتهـا فــي آن واحـد، فأقيمـت فيهـا الآبار، والبرك، والحسي، والحفر، والقنوات والبســاتين، وغيــر ذلــك فكانــت متنفســاً طبيعياً وحديقة خلفية للمدينة.

4-تعددت مشاريع نقل المياه من ظاهر مدينة عـدن إلـى المسـتفيدين منهـا فـي داخـل المدينـة واتبعـت السـلطات الحاكمـة فـي المدينـة مختلـف السـبل لجلـب المـاء إلـى عدن عبر القوافل والقنوات وكـذا السـفن للميناء وشـيدت عـدداً مـن المشـاريع فـي التلاج للاستفادة من الماء.

5-وفر الماء مصادر دخل لتلك الدول الحاكمة للمدينـة عـن طريـق ضـمناء للمـاء وسـهلت لهـم الدولـة أمـور اسـتثمار المـاء، ولـذلك نشـطت عمليـات حفـر الآبـار فـي المدينـة وخارجها.

المصادر والمراجع:

1. إبـراهيم، محمـد كـريم، عـدن دراسـة فـي أحوالهـا السياسـية والاقتصـادية 476-626 هـ/1083-1228م، منشورات مركز دراسات الخليج العربي - جامعة البصرة، 1985م.
2. الأفضل، السلطان الملك العباس بن علي بـن داؤود بـن يوسـف بـن عمـر الرسـولي ، ذكر المراحل والمسافات بالرصد والساعات(أو قياس المسافات من وإلى بعض بلدان اليمـن فـي عهـد الدولـة الرسـولية)، تـح: محمـد عبـدالرحيم جـازم، حوليـات يمنيـة، المعهــد الفرنســي للآثــار والعلــوم الاجتماعية صنعاء، 2009م.
3. الابـن غيـر الشـرعي للبـوكيرك، السـجل الكامل لأعمال افونسو دلبوكيرك،ج3، تر، تـح: عبـدالرحمن عبدالله الشـيخ، منشـورات المجمــع الثقــافي، أبــوظبي،1420 هـ/2000م.

4. ابن الأنف، عماد الدين إدريس القرشي، روضة الأخبار ونزهة الأسمار في حوادث اليمن الكبار والحصون والأمصار، تح: محمد بن علي الأكوع الحوالي الحميري، منشورات الهيئة العامة اليمنية للكتاب، صنعاء، 1995م.
5. بامخرمة، أبو محمد الطيب عبد الله بن أحمد، تاريخ ثغر عدن، ، تح: أوسكرلوفجرين،ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ومنشورات مكتبة المدينة، صنعاء، 1407 ه/1986م.
6. ---: قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، تح: محمد يسلم عبدالنور، وزارة الثقافة والسياحة،صنعاء، 2004م.
7. ----:النسبة إلى المواضع والبلدان، تح: عبدالله محمد الحبشي، منشورات مركز الوثائق والبحوث،أبوظبي،1425 ه/ 2004م.
8. ابن بطوطة، محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، مهذب رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار، وعجائب الأسفار، هذبه أحمد العوامري ومحمد أحمد جاد المولى، ط2، دار الحداثة، بيروت،1985م.
9. بلايفير، إف إل، تاريخ العربية السعيدة أو اليمن، تر: سعيد عبدالخير النوبان وعلي محمد باحشوان، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، عدن،1999م.
10. بلعيد، محمد منصور علي صالح، عدن في عصر الدولة الرسولية (629- 858 ه/123101454م)، دار الوفاق للدراسات والنشر، عدن، 1433 ه/2012م.
11. الجندي، بهاء الدين محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي، السلوك في طبقات العلماء والملوك،تح: محمد بن علي الأكوع، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1995م.
12. ابن حاتم، بدر الدين محمد بن حاتم اليامي الهمداني، السمط الغالي الثمن في أخبار الملوك من الغز باليمن، تح: ركس سمث، لندن، 1973م.
13. الحبيشي، وجيه الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن محمد الوصابي، تاريخ وصاب المسمى الاعتبار في التواريخ والآثار، تح: عبد الله محمد الحبشي ، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 1979م.
14. الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله ، معجم البلدان، (د- ط)، دار صادر، بيروت، لبنان، 1397 ه- 1977م.
15. ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي بن محمد بن عمر الزبيدي اليمني، الفضل المزيد على بغية المستفيد في أخبار

مدينة زبيد، تح:عبدالله محمد الحبشي، مكتبة الإرشاد،صنعاء،ط1، 1429 هـ/ 2008م.

16. ---: قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، مط: السعادة القاهرة، يناير1977م.

17. السروري، محمد عبده محمد :الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في اليمن في عهد الدويلات المستقلة (429 - 626 هـ / 1037 - 1228م) إصدارات وزارة الثقافة والسياحة ، صنعاء ، 2004 م.

18. شهاب، حسن صالح، أضواء على تاريخ اليمن البحري، دار الفارابي، بيروت ولجنة الكتاب اليمني،عدن،1977م.

19. شيرنسكي، سيرجي، أضواء على الآثار اليمنية، وزارة الثقافة، جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، عدن،1974م.

20. الصليحي، علي محمد عبد القوي، الديانة في اليمن قبل الإسلام، الموسوعة اليمنية، مؤسسة العفيف الثقافية، ط2، 2003م.

21. العبدلي، أحمد فضل، هدية الزمن في أخبار ملوك لحج وعدن، دار العودة ، بيروت، ط 1،1406 هـ /1986م.

22. عمارة، نجمم الدين بن علي اليمني، تاريخ اليمن المسمى المفيد في أخبار صنعاء وزبيد وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها، تح: محمد بن علي الأكوع الحوالي، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع،ط3، صنعاء، 1985م.

23. العمري، حسين، مطهر الأرياني ، يوسف محمد عبد الله، في صفة بلاد اليمن، عبر العصور، مركز الدراسات اليمنية، صنعاء ،ودار العودة بيروت، د.ت.

24. العمري، ابن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار،تح: أيمن فؤاد سيد، دار الاعتصام،القاهرة، د.ت.

25. قادري عبد الباقي، الجوانب الجيومورفولوجية والمناخية لبناء صهاريج عدن ومسألة تموينات المياه للمدينة (دراسة في الجغرافيا التاريخية)، مجلة جامعة عدن للعلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلد 3،ع(5)، يناير، يونيو 2000م.

26. القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تح: نبيل خالد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، د-ت.

27. لاروك، جان .دي، أول رحلة فرنسية إلى العربية السعيدة (1708-1710م، 1711-1713م)، تر: منير عربش، المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية- صنعاء، إصدارات وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء،1425 هـ/2004م.

28. لجنة الجغرافية العدنية، جغرافية عدن وبلاد العرب، مط: النيل، القاهرة،1932م.
29. ابن المجاور، جمال الدين أبو الفتح يوسف بن يعقوب الشيباني الدمشقي، صفه بلاد اليمن ومكة لبعض الحجاز (تاريخ المستبصر)، تح: أوسكر لوفقرين، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1407 هـ/1986م.
30. مجموعة مختصين: تقرير هيئة الموارد المائية بمكتب م/عدن بتاريخ 8 و 9 إبريل 2006م بالتعاون مع مؤسسة المياه فرع عدن.
31. مجهول، الطواف في البحر الأحمر ودور اليمن البحري، ترجمة وتعليق: حسين علي الحبشي ونجيب عبد الرحمن الشميري، إصدارات دار جامعة عدن، 2004م.
32. المحضار، علوي عبدالله، إمدادات مياه في عدن البدايات والتطور1839-1965م، إصدارات دار جامعة عدن، 2010م.
33. محمد أحمد محمد، عدن من قبيل الإسلام حتى اعلان الدولة العباسية، دار الثقافة العربية، الشارقة، ودار جامعة عدن،2001م.
34. محيرز، عبد الله أحمد، صهاريج عدن، المركز اليمني للأبحاث الثقافية والمتاحف، عدن، د.ط، 1987م.
35. -: صيرة(أبحاث متعمقة عن بعض معالم عدن ومرافقها الاقتصادية والعسكرية)، دار جامعة عدن، ط2، 1999م.
36. -: العقبة دراسة تحليلية جغرافية وتاريخية لجانب من مدينة عدن، مؤسسة 14 أكتوبر للصحافة والطباعة والنشر، د.ت.
37. --: الماء، مجلة اليمن، العدد 23، مايو 2006م.
38. المقدسي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، أحسن التقاسم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة 1991م-1311 هـ.
39. الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب، صفة جزيرة العرب، تح: محمد بن علي الأكوع، ط1، مكتبة الإرشاد، صنعاء،1410هـ/1990م.

الملاحق:

ملحق رقم (1) آبار عدن الحلوة

م	اسم البئر	الجهة المالكة	العصر	الموقع	المصدر
1	حلقم	الدولة(سلطانية)	الأيوبي	داخل عدن/ غير محدد	تاريخ المستبصر ،ص131
2	بئر علي بن أبي البركات	علي بن أبي البركات	قديمة/بني زريع	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
3	بئر احمد بن المسيب	أحمد بن المسيب	الأيوبي	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
4	بئر بن أبي الغارات	بن أبي القارات	قديمة/ بني زريع	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
5	بئر المقدم	المقدم (قائد عسكري)	قديمة	عند باب عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
6	آبار داؤود بن مضمون (عددها3)	داوود بن مضمون	غير محدد(الأيوبي)	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
7	آبار الشيخ عمر بن الحسين(عددها3)	الشيخ عمر بن الحسين	الأيوبي	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
8	بئر علي بن الحسين الأزرق	علي بن الحسين	الأيوبي	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
9	بئر جعفر	جعفر (مجهول)	قديمة	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
11	بئر السلامي	الشيخ اسماعيل بن عبدالرحمن السلامي	الأيوبي	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
12	بئر الزعفران	الدولة الأيوبية	الأيوبي	شارع الزعفران	نفس المصدر والصفحة

م	اسم البئر	الجهة المالكة	العصر	الموقع	المصدر
					نفسها
13	بئر روح	عامة/غير محدد المالك	قديمة	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
14	بئر عود	عامة	قديمة	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
15	بئر ابن الذؤيب	ابن الذؤيب	الأيوبي	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
16	بئر الحمام الأولى	محمد بن علي التكريتي	الأيوبي	بجوار الجامع	نفس المصدر والصفحة نفسها
17	بئر الحمام الثانية	تتبع الحمام	الأيوبي	بجوار الحمام	نفس المصدر والصفحة نفسها
18	بئر مور	عامة/غير محدد المالك	قديمة	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
19	بئر جلاد	عامة/غير محدد المالك	قديمة	توجد بئر باسم خلاد في صهاريج الطويلة	نفس المصدر والصفحة نفسها
20	بئر الخضامي	عامة/غير محدد المالك	قديمة	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها

ملحق رقم(2) ابار عدن المالحة :

م	اسم البئر	المالك	العصر	الموقع	المصدر
1	بئر وضاح	عامة/غير محدد المالك	قديمة	داخل عدن	تاريخ المستبصر ،ص132
2	بئر بجوار بئر وضاح	عامة/غير محدد المالك	قديمة	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
3	آبار مرابط الخيل(عددها2)	عامة/غير محدد المالك	غير محدد	عند مرابط الخيل(السائلة/او حقات)	نفس المصدر والصفحة نفسها
4	بئر أم أحمد	عامة/غير محدد المالك	قديمة	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
5	بئر قندلة	عامة/غير محدد المالك	غير محدد	على طريق الباب	نفس المصدر والصفحة نفسها
6	بئر سنبل	عامة/غير محدد المالك	غير محدد	قرب الحمام	نفس المصدر والصفحة نفسها
7	بئر سالم	عامة/ غير محدد المالك	غير محدد	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
8	بئر حندود	عامة/غير محدد المالك	غير محدد	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
9	بئر فرج	عامة/غير محدد المالك	غير محدد	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
10	بئر الزنزج	عامة/غير محدد المالك	غير محدد	حافة الزنوج	نفس المصدر والصفحة نفسها
12	بئر الأفيلة	عامة/غير محدد المالك	620 هـ	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها
13	بئر رئيس الشواني	رئيس الشواني	الأيوبي	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها

م	اسم البئر	المالك	العصر	الموقع	المصدر
14	بئر القطيعي	الدولة	الأيوبي	جوار دار القطيعي	نفس المصدر والصفحة نفسها
14	بئر الشريعة	عامة/غير محدد المالك	غير محدد	داخل عدن	نفس المصدر والصفحة نفسها

ملحق رقم(3) آبار عدن المالحة جداً

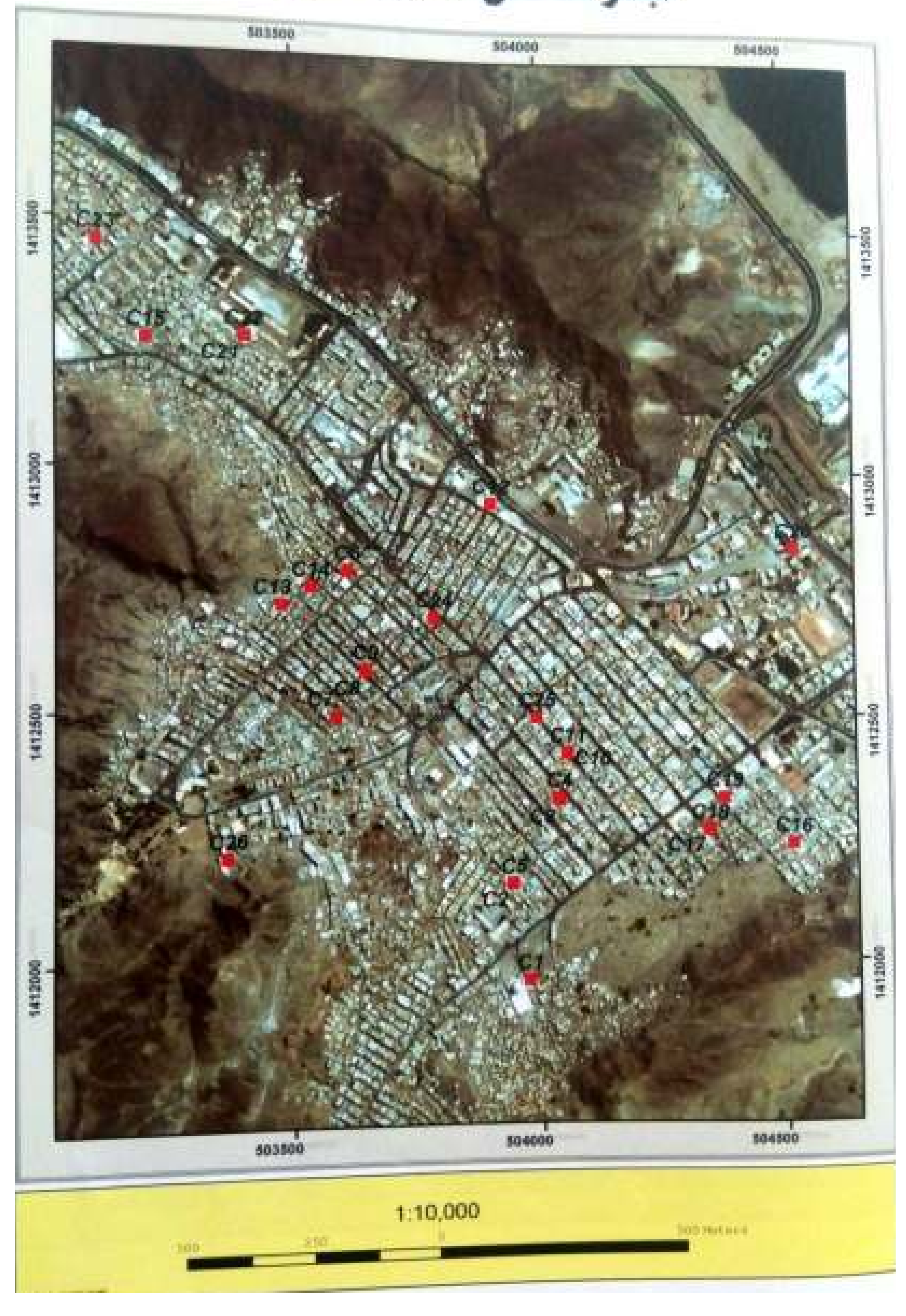
الرقم	أسم البئر	المالك	العصر	الموقع	المصدر
1	بئر حافة الديالكة	عامة	غير محدد	حافة الديالكة	المصدر والصفحة نفسها
2	بئر باب مكسور	عامة	غير محدد	السائلة قرب الباب	المصدر والصفحة نفسها
3	آبار البرابرة(عددها3)	عامة	غير محدد	حافة البرابرة	المصدر والصفحة نفسها
4	بئر الجامع	(وقف/عامة)	القرن الاول الهجري	عند الجامع	المصدر والصفحة نفسها
5	بئر مسجد أبان	(وقف/عامة)	القرن الثاني الهجري	عند مسجد أبان	المصدر والصفحة نفسها
6	بئر مسجد المالكية	(وقف/عامة)	غير محدد	مسجد المالكية	المصدر والصفحة نفسها
7	بئر حبس القاضي	(الدولة/السجن)	الأيوبي	عند السجن	المصدر والصفحة نفسها
8	بئر أبو نعمة	عامة	غير محدد	داخل عدن	المصدر والصفحة نفسها
9	بئر الجماجم	عامة	غير محدد	داخل عدن	المصدر والصفحة نفسها
10	بئر الصناعنة (الصناعة)(الصباغة)	عامة	الايوبي وماقبله	داخل عدن	المصدر والصفحة نفسها
11	بئر سوق الخزف	عامة	العصر الأيوبي وماقبلة	سوق الخزف	المصدر والصفحة نفسها
12	آبار بيت فلان (عددها3)	عامة	العصر الأيوبي وماقبله	عند بيت ابن فلان	المصدر والصفحة نفسها

الرقم	أسم البئر	المالك	العصر	الموقع	المصدر
13	بئر سنبل	عامة	العصر الأيوبي وماقبله	داخل عدن	المصدر والصفحة نفسها
14	آبار مسجد النبي (عددها 2)	عامة/موقف	العصر الأيوبي وماقبله	داخل عدن	المصدر والصفحة نفسها
15	بئر الأديب ظفر	الأديب ظفر	العصرالأيوبي	داخل عدن	المصدر والصفحة نفسها
16	بئر حقات	عامة	الأيوبي وماقبله	حقات	المصدر والصفحة نفسها
17	آبار حساس(عددها2)	عامة	الايوبي وماقبله	داخل عدن	المصدر والصفحة نفسها
18	بئر الجرائحي	الجرائحي	الأيوبي	داخل عدن	المصدر والصفحة نفسها

ملحق رقم (4) آبار ظاهر عدن:

م	اسم البئر	المالك	العصر	الموقع	المصدر
1	بئرأحمد العشيري	أحمد العشيري	قديمة/الأيوبي وماقبله	ظاهر عدن	تاريخ المستبصر ، ص133
2	بئر احمد بن المسيب	أحمد بن المسيب	الأيوبي/614 هـ	ظاهر عدن	المصدر نفسه ، ص133-134
3	بئر العقلاني	العقلاني	الأيوبي/615 هـ	ظاهر عدن	نفس المصدر،134
4	بئر خيط	عامة/غير محدد المالك	عتيقة	ظاهر عدن	المصدر والصفحة نفسها
5	بئر عقيب(الكلاب)	جددها أحمد العشيري	الأيوبي/ وماقبله	ظاهر عدن	المصدر والصفحة نفسها
6	بئر الجديدة	عامة/غير محدد المالك	الأيوبي	ظاهر عدن	المصدر والصفحة نفسها
7	بئر بئر السلامي	الشيخ غسماعيل بن عبدالرحمن السلامي	الأيوبي617 هـ	ظاهر عدن	المصدر والصفحة نفسها
8	بئر السماكين	السماكين (الصيادين)	الأيوبي	على الطريق قرب مسجد اللخبة	المصدر والصفحة نفسها
9	بئر الموحدين	عامة/غير محدد المالك	الأيوبي	أول شط اللخبة	المصدر والصفحة نفسها
10	بئر أصحاب العمارة	مقاولين اللبن	الأيوبي/614 هـ	اللخبة	المصدر والصفحة نفسها
12	بئر الشيخ علي عبيد	الشيخ علي عبيد	الأيوبي/610 هـ	وسط اللخبة	المصدر والصفحة نفسها
13	بئر السعفة	عامة	الأيوبي وماقبله	طريق المفاليس	المصدر والصفحة نفسها
14	بئر العماد	عامة	قديمة	طريق أبين	المصدر والصفحة نفسها

ملحق (5)

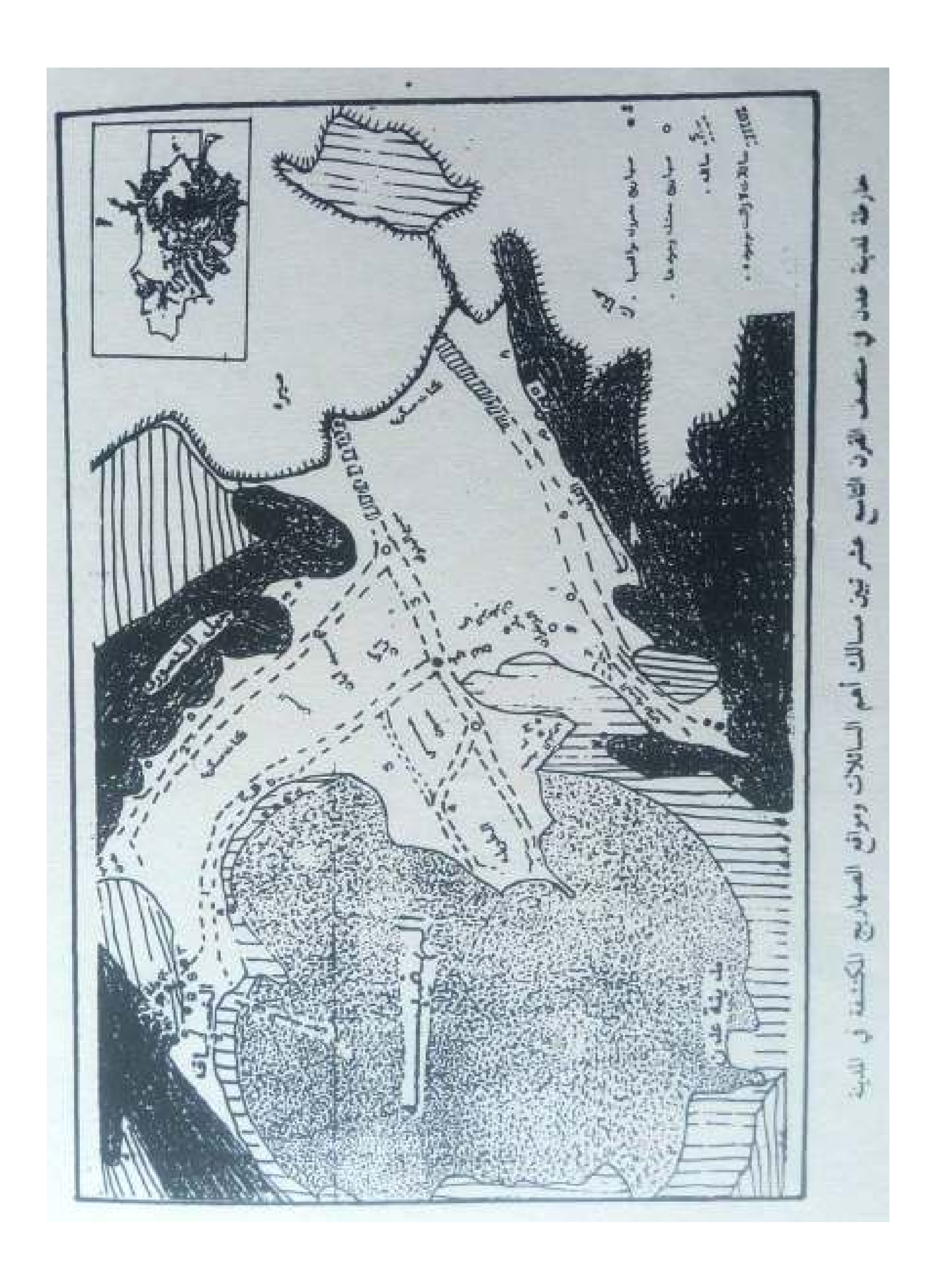

آبار عدن مديرية صيرة
503500
504000
504500
1413500
1413000
1412500
1412000
C27
C15
C21
C13
C14
C9
C8
C26
C11
C10
C4
C6
C19
C18
C17
C16
C28
C5
C2
C1
C24
1:10,000

ملحق(6)

التقرير الميداني للنزول إلى المساجد

رقم	رقم البئر	اسم المسجد	الموقع	التاريخ	جامع العينات	نسبة الكلور	العدد الكلي للمجموعة القولونية	العدد الكلي للمجموعة القولونية البرازية	التهوية	الملاحظات
1	C 1	العيدروس	العيدروس	2006/4/8م	عارف	لايوجد	<100	<100	غير مرضية	التلوث شديد
2	C 2	الشيخ جوهر	القاضي	2006/4/8م	عارف	لايوجد	<100	<100	غير مرضية	التلوث شديد
3	C 3	بانصير	الشريف	2006/4/8م	عارف	لايوجد	80	80	غير مرضية	التلوث متوسط
4	C 4	حسين الأهدل	شارع حسين	2006/4/8م	عارف	لايوجد	<100	<100	غير مرضية	التلوث شديد
5	C 5	الشقيقطي	شارع الهنود	2006/4/8م	عارف	لايوجد	<100	50	غير مرضية	التلوث متوسط
6	C 6	العراقي	شارع العراق	2006/4/8م	عارف	لايوجد	70	1	غير مرضية	التلوث متوسط
7	C 7	الدوابية (عداد)	الدوابية	2006/4/8م	عارف	_	_	_	_	مغلق بخرسانة
8	C 8	ابن سيناء	شارع حسين	2006/4/8م	عارف	_	_	_	_	مغلق بخرسانة
9	C 9	الزعفران	الزعفران	2006/4/8م	عارف					مغلق بحديد
10	C10	الشيخ عبدالله	الزعفران	2006/4/8م	عارف	لايوجد	20	صفر	غير مرضية	التلوث قليل جدا
11	C11	ابو اثنين	الزعفران	2006/4/8م	عارف	لايوجد	60	22	غير مرضية	التلوث متوسط
12	C12	أبان	أبان	2006/4/8م	عارف	لايوجد	_	_		مغلق / توجد فتحة للقياس
13	C13	السليماني	الإمام علي	2006/4/8م	عارف	لايوجد	60	25	غير مرضية	التلوث متوسط
14	C14	أبو قبة	الإمام علي	2006/4/8م	عارف	لايوجد	50	1	غير مرضية	التلوث قليل
15	C15	المحمدي	الخساف	2006/4/8م	عارف	لايوجد	<100	<100	غير مرضية	التلوث شديد
16	C16	العلوي	القطيع شارع السلام	2006/4/8م	عارف	لايوجد	30	8	غير مرضية	التلوث قليل
17	C 17	شارع البدو البدو امام مسجد العراقي	القطيع	2006/4/8م	عارف	لايوجد	<100	30	غير مرضية	التلوث شديد
18	C18	العراقي	القطيع	2006/4/8م	عارف	لايوجد	9	1	غير مرضية	لايوجد تلوث
19	C19	الشيعة	القطيع / داخل العمارة	2006/4/8م	عارف	لايوجد	20	2	غير مرضية	التلوث قليل
20	C20	عبداللطيف	الروزميت	2006/4/8م	عارف	لايوجد	<100	<100	غير مرضية	التلوث شديد

ملحق (7)



A SELECTION OF CAIRO'S STREET CRIES (REFERRING TO VEGETABLES, FRUIT, FLOWERS AND FOOD)	مختارات من نداءات الباعة الجوالين في القاهرة	عنوان البحث
J.Heyworth-dunne	جميس هيوارث دون	تأليف
Dr/ Ahmed Ibrahim Elseifi Medieval history teacher& researcher of heritage’	د/ أحمد إبراهيم الصيفي مدرس تاريخ العصور الوسطى، وباحث في التراث الشعبي	ترجمة وتعليق
Hawaker- cries-heritage-cairo-egypt-goods-history-orientalists	الباعة الجوالين_ نداءات_ تراث شعبي_القاهرة_مصر_السلع_ تاريخ_ المستشرقين	الكلمات المفتاحية
J.Heyworth-dunne., A Selection of Cairo's Street Cries(Referring to Vegetables, Fruit, Flowers and Food), Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, Vol.9, No.2, (1938), pp. 351-362.		الاستشهاد المرجعي

القاهرة، تلك المدينة التي كانت فيما يبدو واحدة من أكثر مدن العالم المفعمة بالضجيج، بيد إنها مؤنسة، وإن لم تكن مدينة مثيرة للانتباه، ما سعينا إلى فهمِ وتصنيفِ بعض النداءات المألوفة في شوارعها، وخاصة الرئيسية منها، تلك التي تزدحم بالباعة الجوالين من كل صنفٍ؛ فأحدهم يجلس في المقهى، وآخر يعرض سلعًا متنوعة بشكلٍ رائع، تتألف من: دبابيس للشعر،[1] والبرتقال، والنرجس، والموز، والورق المرمل،[2] وأدوات طرد الذباب،[3] والسجق،[4] والسراجة(السروج)،[5] وأحدث

(1) لفظها العامي:"بنس الشعر،" وهي حِليةٌ معدِنيّة =

= أو بلاستيكيّة تشبك في شعر المرأة لتمسِكَ به، أو للزينة.(المترجم).

(2) لفظها العامي:"السنفرة، " وهي ورقة يُغطَّى أحد وجهيها بمادّة كاشطة، وتُستعمل في صقل السُّطوح.(المترجم).

(3) لفظها العامي:" منشات."(المترجم).

(4) سجق: أمعاء محشوّة باللّحم المفروم والشحم والتوابل.(المترجم).

(5) سراجة/ سروج: رحْل، يوضع على ظهر الدّابّة =

الروايات الفرنسية والعربية، نُسخًا من تفاسير القرآن، وبعض الأعمال التراثية، وبودرة البراغيث.(1) وبينما يسير البائع المتجول في طريقه، فإنه يُغني ويُصدر تعبيراتٍ غالبًا ما تكون في شكلِ نغمات لحنية، وفي شكلٍ أكثر صخبًا يمكن تخيله في فترات أخرى. وأحيانًا يكون من الصعب التقاط ورصد الكلمات الدقيقة، حتى إن المواطنين أنفسهم لايعرفون دائمًا ما يقوله البائع، رغم معرفتهم بما يبيعه من خلال الطريقة التقليدية لنداءه.

وقد زادت أعداد الباعة المتجولين في السنوات الأخيرة، وهذا بدوره راجع إلى حدة مشكلة البطالة، وتكدس الأسواق بسلعٍ وبضائعٍ معينة، وهنا يجب أن يعي الفرد دور النظام الاقتصادي والاجتماعي في مساعدة وتشجيع البائع المتجول؛ فمن وجهة النظر الاقتصادية، كانت تلك النداءات إحدى الطرق المقبولة لبيع البضائع باعتبارها نظامًا تسويقيًا لم يتطور في الفترة الباكرة، ونظرًا لابتعاد أماكن الأسواق غالبًا عن بعض المناطق السكنية؛ كان البيع في الشوارع والطرقات شيئًا أكثر ملائمةً من وجهة النظر الاجتماعية، وخاصة للنساء من العوام في الأسر الفقيرة حيث لم يكن بمقدورهم توظيف الخدم من الرجال بدعوى ازدياد النفقات. ونظرًا لأنه لم يكن ملائمًا للنساء أن تذهب للتسوق؛ فإن البائعَ المتجول كان قد جنبهم قدرًا كبيرًا من المشاكل في ذلك الصدد؛ حيث قام بخدمتهم من خلال مروره بمنازلهم حاملًا للفاكهة والخضروات الموجودة في موسم زراعتها بغرض بيعها لهم.

علاوةً على ذلك، كانت طرق وأزقة الأحياء الرئيسية تُستخدم باعتبارها مناطقًا للالتقاط واختيار تلك النداءات ببساطةٍ، ولاسيما فقط تلك التي تشير للفاكهة، والخضروات، والطعام موضوع ذلك المقال. وقد تمت ترجمة تلك النداءات ـ وهي نداءات عفوية ـ من خلال وضع بعض الكلمات بين أقواسٍ في بعض الأماكن بغرض المساعدة، وذلك حينما يكون المعنى غير واضحٍ، وقد تُسهم هذه الملاحظات فيما يبدو في تحديد بعض سمات تلك النداءات.

وكانت أولى مميزات وسمات تلك النداءات هي عدم ذكر الإسم الحقيقي للسلع والبضائع المعدة للبيع؛ حيث كانت النداءات الخاصة ببيع فاكهة المشمش، والبلح، والشمام هى نموذج غريب. بينما في حالة الفاكهة والخضروات؛ كانت الكلمات

=

ليقعد عليه الراكب، وغلب استعماله للخيل. (المترجم).

(1) تنطق باللفظ العامي البراغيت. وهي من صغار الهوامّ من فصيلة البُرْغوثيّات، عَضُوضٌ شديدُ الوَثْب، يمتصّ دمَ الإنسان والحيوان ويَنْقل إليه الأمراضَ الخبيثة.(المترجم).

المستخدمة التي تعبر عن النضج، وحلاوة المذاق هى:"استوى istawa،"[1] و"نايح na:yih،"[2] و"رطب rutab،"[3] و"حلوة helwa،"[4] و"سكر sukkar،"[5] و"مُسكره musakkarah،"[6]..إلخ. كذلك كانت طازَجة السلع والبضائع ـ فيما يبدو ـ من الشروط الضرورية للبائع المتجول حتي ينجز عمله بشكلٍ ناجحٍ، ولهذا استخدم البائعُ كلماتَ مثل:"طازه ta:zah،"[7] و"صابح sa:bih،"[8] و"جديده gadi:dah"[9]...إلخ. بينما تم التعبير عن نوعية السلعة الفاخرة بتلك الكلمات:"عسل ea:l،"[10] و"معدن maعedan،"[11] و"جديد gaiyid"، وأخرى.

وفى تواصل مع اللغات السامية،[12] لم تكن الصفات البسيطة هي الوسيلة الرئيسية للتعبير عن مميزات السلع؛ ولكي يعبر البائع المتجول عن نوعيتها وجودتها؛ لجأ إلى عنصر المفاضلة والمقارنة بما يُجلب من مناطقٍ أكثر بعدًا؛ على سبيل المثال، كان لفاكهة الموز مذاقًا خاصًا عند المصريين، ومن ثم لم يكن غريبًا أن نسمع البائع المتجول يُشبه فاكهة الجوافه،[13] والمانجو،[14] والشمام، والبطاطا بالموز،[15] تلك الفاكهة التي استخدامها معيارًا للمقارنة، وإذا

---

(1) "اللى استوى وطلب الآكاله،" و"استوي" بمعنى نضج.(المترجم).

(2) "ياعيني على جلابك يا نايح."

(3)"النقي لوز يا رطب،"و"البلح الرطب،"و"البلح الحياني يا رطب،"و"الزغلول البلح الحياني يارطب." .و"رطب" تعني صار لينًا حُلوًا قبل أن يصير تمرًا.(المترجم).

(4)"ياحلو قوي يافول،"و"خس الروضة ياحلو يا طري،"و"الرومي الحلوين يافلفل." و"حلو" تعني كان له طعم السكر.(المترجم).

(5)"غزل البنات سكر نبات."

(6)"جوافه مسكّرة ياجوافه." و"مسكرة" تعني لها طعم السكر.(المترجم).

(7)"عصفور طازة الأسبرجي،"و"عيش وبيض طازة،"و"طازة سميط،"و"يا لوبيه الخيار طازة يا صابح،"و" طازة البيض،"و"سمك اسكندرية طازة،"و" اللبن الطازة يا لبن." و"طازة": طازج أي جديدِ وحديثِ ابن يومه.(المترجم) .

(8)"ياعوض الله يا لوبيه الخيار الصابح،"و"يا لوبيا الخيار طازة يا صابح،"و"الصابح يا أمهات." و"صابح" أي طازج.(المترجم).

(9)"كزبرة جديده ياكزبرة،"و"ملح السنة الجديده ياملح."

(10)" كيزان العسل ياتين،"و"حلاوة ياشمام عسل أبيض،"و" أنا بياع العسل." و"عسل": صار حلوًا كالعسل.(المترجم).

(11)"البتنجان العروس المعدن،"و"للقلي يا كوسي معدن،"و" معدن ياقوطة." و"معدن" هنا بمعني براق.(المترجم).

(12) اللغات السامية: تنسب هذه اللغات "للساميين" الذين ينسبون إلى سام بن نوح، الذي هو أبو الشعوب التي تتحدثها حسب معتقدات اليهودية، والمسيحية، والإسلام. (المترجم).

(13)"أكلك موز ياجوافه."

(14)"المانجو اللي زي الموز."

(15)"البطاطا اللي زي الموز،"و"البطاطه موز يا بطاطه."

كانت فاكهة الجوافة ـ أو أي شئ آخر ـ جيدة مثل الموز، فإنها بالتالي يجب أن تكون جيدة فـي نظر البائع المصري المتجول. كـذلك يتم مقارنة نبات الحمص بالبلح ليس لحلاوة مذاقه، ولكـن لوفرتـه وكثـرة عـدده. بينما تـتم مقارنـة نبـات القثـاء[1] باللوبيـا[2] فـي الحجـم باعتبارهـا خضـرواتٍ وفاكهـة صغيرة يُفضلها المواطنـون دائمًا كونها سلعة أكثر حلاوة وعذوبة من أية بضائعٍ مستوردةٍ. في حين تتم مقارنة فاكهة الـبلح[3] والجميـز بـالكمثرى مـن حيـث حـلاوة المـذاق، وفـي الغالـب يشـار للتيـن[4] والجميـز[5] بامتلاكهـا حـلاوة العسـل، وفـي الواقـع كـان الأخير كثيـرًا مـا يُقـارن بقـدور العسـل،[6] وفـي حالة فاكهة الجميز ينادي البائع المتجول على نفسـه بإنـه بـائع للعسـل.[7] وبالنسـبة لنبـات الطمـاطم فغالبًـا مـا يقـارن بـالورد لحُمرتـه،[8] وبالرمـان لحجمـه،[9] وبجانـب العسـل، كانـت المربى[10] والسكر أشياء نافعة للمقارنة أيضًا.

وبالنســبة للتــين، والشــمام، والفاكهــة المختلفـة، ينـادى عليهـا باحتوائهـا جـودة سلع أخرى. ومن بين أكثر النداءات المدهشة؛ تلك التـي تقـارن فاكهـة الـبلح علـى سـبيل المثال بلحـم الضـأن والفسـتق، وتقـارن نبـات الهليـون بــالطيور، وأكــواز الــذرة المشــوي بالــدجاج المشــوى لطعمِـه اللذيـذ! ومقارنـة "الفـول النابت Nabit"، ونـواء الـبلح، والمشـمش باللوز باعتبـاره طعامًـا آخـرًا، لذيـذًا ومفضـلًا لـدى المصريين. بينما يُشار إلى أعـواد قصب السكر الكبيـرة بإنهـا تُشـبه عصّـي العسـس؛[11] وذلـك لضـخامتها. وكانـت بعـض الأشياء أكثـر مناسـبة حتــى إن الشــخص الأَدْرَد[12] يمكنــه تناولهــا. كـذلك فـإن الخضـروات والفاكهـة التـي تُـروى بمياه النيل هي بالتأكيد أمر لايمكن تجاوزه.

---

(1) الخيار: نبات متسلّق مـن الفصيلة القرعيّة، ممتد، وتُطلق الكلمة أيضا علـى ثمار ذلك النبات، وهـي ثمارٌ أسطوانيّةٌ تشبه القثّاء ذات قشرةٍ خضراء، ولبّ أبــيضِ نضــر، وتؤكــل نيّئــة، وهــي نــوع مــن الخضر.(المترجم).

(2)"ياعوض الله يا لوبيه الخيار الصابح."و"يا لوبيه الخيار طازة يا صابح."

(3)"البلح كمتره يا أمهات."

(4)"كيزان العسل ياتين."

(5)"جميز عسل أبيض."(المترجم).

(6)لفظها العامي(زلع العسل).

(7)"أنا بياع العسل."

(8)"القوطه اللي زي الورد القوطه."

(9)"يارمان يا قوطه."

(10) المربـى: هــى مـا يُعقـد بالعسـل أو السُّـكر مـن الفواكه ونحوها، أصلها مُرَبّب فخفّفَت (المترجم).

(11) العسـس: جنــود الأمــن الــذين يطوفــون لــيلًا.(المترجم).

(12)الأدرد: الشــخص الــذي ســقطت أســنانُه كلّهــا أو تحاتّت أو تكسّرت إلى أصولها.(المترجم).

وهناك طريقةٌ أخرى خاصة ببيع البضائع؛ مؤداها ذكر المكان الذي جُلبت منه أو زُرعت فيه؛ فمدينة الفيوم مشهورة جدًا بالدواجن،[1] وصعيد مصر بالعدس[2]، والروضة والجزيرة بالفجل،[3] والخس،[4] ومدينة منفلوط بالرمان،[5] ومدينة يافا بالبرتقال،[6] والشمام، والأخير تشتهر به مدينة باسوس أيضًا،[7] وتشتهر مدينة إمبابه بالترمس،[8] والأناضول بالليمون، وسميرنا(أزمير) بالعنب،[9] والتفاح،[10] على الرغم من إن التفاح الأمريكي نال الاستحسان سريعًا، كما تشتهر مدينة رشيد بالثوم،[11] والملح،[12] وتشتهر مدن إبريم، وجرجا، والرملة بالبلح،[13] ومدينة المنيل بالخيار[14]، واليمن بالقهوة[15]، في حين يُسمى أي شئ لا يُزرع محليًا باسم: "بالرومي"(أوربي).[16]

كما كانت بعض الأشياء التي تم التقاطها ورصدها متعلقةً بشكلٍ خاص بما هو جيد للصحة؛ حيث كانت كلمة واحدة كفيلة لأن تسدي خدمةً لنظام الدعاية والإعلان الذي يقوم به البائع المتجول، على سبيل المثال، كلمة "شفا "sifa:? نراها دائمًا مرتبطةً ببعض المشروبات مثل:- الشاي،[17] السحلب،[18] ماء العرقسوس،[19] وماء الشعير،[20] ومرتبطةً أيضًا بنبات الرجلة،[21] والحلبة.[22] وكانت الاستخدامات الشرقية لنبات الرجلة، والنعناع، والثوم استخدامات ذات قيمةٍ. وللبائع المتجول طرقًا طريفةً لإقناع الناس؛ مثل التدليل علي طبيعة سِلعه وبضائعه؛ حيث كثيرًا ما يعرض "بائع البيض" على زبائنه

---

(1)"الفيومي الفراخ."

(2)"العدس الصعيدي العدس."

(3)"فجل الروضة طري."

(4)"خس الروضة يا حلو ياطري."

(5)"منفلوطي يا رمان."

(6)"يا اللي ما راح يافا."

(7)"باسوسي ياشمام."

(8)"ترمس إمبابه يغلب اللوز."

(9)"مال أزمير ياعنب،"و"اللي ما راح أزمير."

(10)" تفاح أزمير."

(11)"التوم الرشيدي."

(12)"ملح السنة الجديدة ياملح،"و"اللي يملح الزيتون."

(13)"إبريمي يا بلح،"و" تمر جرجاوي،"و"بلح رملي عال."

(14)"يا منيلاوي يا لوبيه."

(15)"اليمني."

(16)"الرومي الفاصولية،"و"الرومي الحلوين يا فلفل."

(17)"شاي شفا."

(18)"سحلب شفا."و"السحلب": مادّة نشويّة تُستخرج من بعض أنواع السّحلبيّات يُتّخذ منها شراب ساخن.(المترجم).

(19)"شربه شفا."

(20)"شرب الشعير شفاء."

(21)"الرجله شفا." و"الرجلة":بَقْلةٌ حمقاء، سنويّة عشبيّة لها بُذورٌ دِقاقٌ يؤكل ورقُها مطبوخًا ونيئًا.(المترجم).

(22)"حلبه شفا،"و"أكلك شفا يا حلبه."

كسر البيض أمامهم ليثبت أنه طازجٌ. كذلك يقوم "بائع الشمام" بإعداد سلعته، ويستخدم السكين، ويقطع قطعةً كبيرةً من فاكهة الشمام بشكلٍ يساعد المشتري على فحصها من الداخل.

وهناك سماتٌ أخرى تميزت بها نداءات الباعة الجوالين تمثلت في الدعاء لله، وللنبي، وللمشايخ؛ حيث يطلب "بائع الترمس والفول" المدد من شيخ مدينة إمبابة.[1] بينما ينادي "السقاء" قائلًا: "يعوض الله Yawwad allah"(الله سيكافئك)، بمعنى أن الله سوف يعوض التاجر عن خسارة بضائعه. وينادي أيضًا: "صلاة النبي Sala-n nabi" إلخ(الصلاة على النبي)، والتي كانت تعبيرًا عامًا، وينادي قائلًا: "يبعت yibaɛt"، وهو تعبيرٌ آخرٌ بمعنى أن الله سوف يرسل لك من يشتري بضائعك. بينما تعني كلمة: "تُفرج Turfrag" حرفيًا أن الخير سوف يأتي، والأوقات الجيدة قادمة. و"يا جابر ya: ga:bir" هو تعبيرٌ آخرٌ ربما من الصعب فهمه؛ فهو يشير إلى الله، ووفقًا للتفسير الذي ذكره المواطنون أنفسهم يعني: "أن الله قد يساعدك لتتخلص من بضائعك في وقتٍ مناسبٍ،" وأن البائع يستخدم كلمة: "جبرت gabart" حينما يتم البيع بشكلٍ فعلي. وهناك تعبيرٌ عام آخرًا، وهو: "اللي يصلي على النبي يكسب illi: yusalli: ala-n nabi: yiksab" إلخ.

وفيما يبدو إن البائع المصري المتجول لم يكن بحاجةٍ لابتكار أفكار خيالية وواضحة؛ ففي نداءات رقم 56،[2] ورقم 32[3] نرى البائع يستخدم نفس التعبيرات الخاصة بالسلام والوداع مثلما يفعل مع أصدقائه. ونجد مصطلح: "ياعيني Ya:ɛaini" في نداء رقم 24[4] تعبيرًا عن الدهشة، والاستحسان، والشفقة. وتعد نداءات رقم 2،[5] ورقم 4[6] هي من أفضل النداءات التي تم سماعها فيما يخص الإعلان والترويج لنضج السلعة. بينما يزودنا نداء رقم 151[7] فيما يبدو بأفضل الأمثلة الخاصة بالمقارنة والإيقاع الموسيقي. كذلك نرى البائع ـ عذب الصوت ـ ينادي قائلًا: "عيط لأمك يا واد aiyat li?ummak ya: wa:d" (بمعنى اذهب وابك لوالدتك يا صغير)، وكذلك يعد تعبير: "يا بلاش ya:bala:S" من أكثر النداءات العامة المستخدمة للتعبير عن رخص السلعة. وفيما يبدو أن المقطع "يا ya: " يظهر في العديد من النداءات بمعنى:" هنا".

(1)"يا إمبابي مدد." والشيخ الإمبابي: هو سيدي اسماعيل بن يوسف بن عبد الله الإنبابي.

(2)"سلمات من الغيبه يا عنب."

(3)"الوادع يا امهات."

(4)"يا عيني على جلابك يا نايح."

(5)"يا اللى الهوا رماك ياناعى."

(6)"اللى استوى وطلب الاكاله."

(7)"لا سوسه ولا ناموسه خدّ العروسه يا قصب."

وإضافةً لما سبق، تحوي النداءات بعض الأسماء التي تحتاج إلى تفسيرٍ وتوضيحٍ خاص:- ففي نداء رقم12[1] نجد كلمة "قطايف gata:yif"، وهي نوعٌ من الفطائر المحشوة بالفول السوداني، والمطهوة في الزبد والشراب.[2] كذلك ينادون عليها قائلين: "كميك قطايف qata:yif kimek"وذلك للتعبير عن "اتمك قطايف etmek qata:yifi" باعتبارها طبقًا تركيًا. ونجد في نداء رقم 13[3] كلمة "غُريّبه guraiyibah"، وهى مأخوذة من الكلمة التركية: "غُرابيه gura:biyya"، وهى كعكةٌ مستديرةٌ بيضاء، ومذاقها أكثر حلاوةً، ويوجد في وسطها إحدى حبات اللوز، وهى أحد نوعي الكعك الذي يتم عمله في شهر رمضان، ويأكله المسلمون بعد فترة الصيام. ويسمى النوع الآخر باسم: "كحك kahk"، ومن ثم ينطق المثل الشعبي قائلًا: "بعد العيد ما ينفتل له كحك e:d ma yinfitil luh baعd al ekahk" بمعنى إنه حينما يتم أمر ما لابد وأن يكون في وقته.

كذلك تُنطق كلمة: "مربى marabba" بثلاثة أشكالٍ: "مربّا" و"مربّه" أو "مربّى"،[4]

بينما تنطق كلمة: "دره dura" في نداء رقم 78[5] هكذا: "دره" أو "درا".[6] وكلمة: "عجمية eagamiyyah" في النداء رقم 49[7] هي عجينٌ سميكٌ يُصنع من العسل، ويستخدم في حشو "الكحك kahk" و"الكنافة kuna:fah" في نداء رقم66[8] هي نوعٌ من الحلوى تُصنع من الدقيق والسكر، وتبدو في شكلها النهائي عبارة عن فتائلٍ عجينيةٍ رقيقة كان السوريون مشهورين بها.

بينما نجد في نداء رقم103[9] أن كلمة: "نابت na:bit" تستخدم للتعبير عن "الفول المسلوق"(الفول النابت na:bit fu:l)، وتستخدم في مصر بكثرةٍ؛ حيث يتم يُقدم للمرضى أطباقًا من الحساء مصنوعة من الفول؛ وتسمى مية النابت -maiyat an na:bit" إلخ ماء النابت.

وتستخدم كلمة: "مليسي millisi" في نداء رقم 121[10] للتعبير عن "إمليسي imli:si".[11] ونجد هذا التعبير يستخدم في

---

(1)"القطايف البيضا القطايف."

(2) اللفظ العامي"الشربات."

(3)"نواعم يا غريّبه."

(4) " المربة العال ياسماني"، و"المربه العال يا سفرجل".

(5) " يا دره قلى الصواني " .

(6)"يادره قلي الصواني،"و"فراخ محمره يادره مشوي،"و"الدره السخنة يامشوي."

(7)"عجمية يا تين."

(8)" كنافه بلدي."

(9)"أحسن من اللوز يا نابت."

(10)"ملّيسي يا رمّان."

(11)مليسي/ إمليسي: أملس السطح وناعم. (المترجم).

نداء رقم 137[1]باعتباره مثلًا شعبيًا؛ حيث يشير إلى أن الشئ في حالته الخام أفضل من أن يكون في مظهرٍ خادعٍ. بينما كلمة :"تلج talg" في نداء رقم 143[2] تنطق هكذا: "تيلج talg"، و"تلك talk."، و"تيلك telk."[3] وأخيرًا تعبير: "غزل البنات gazl al-bana:t" في نداء رقم 147[4] هو نوعٌ من الحلوى المصنوعة من السكر في شكلِ خيوطٍ رقيقةٍ جدًا. والمعنى الحرفي لها:"نسيج البنات."

1- تفاح أزمير.
2- يا اللى الهوا رماك ياناعم.
3- النقي لوز يا حموى.
4- اللى استوى وطلب الآكاله.
5- عصفور طازه الاسبرجي.
6- العال يا موز.
7- شرب الشعير شفاء.
8- اللوبيه الطريه.
9- الرومي الفاصولية.
10- ياحلو قوي يافول.
11- عيش وبيض طازه.
12- القطايف البيضا القطايف.
13- نواعم يا غُريّبه.
14- طازه سميط.
15- عراجين البلح يا ملانه.
16- اليمني.
17- كزبره جديدة يا كزبره .
18- ياعوّض الله يا لوبيه الخيار الصابح.
19- الخيار القشطه.
20- يا لوبيه الخيار طازه يا صابح.
21- يا منيلاوي يا لوبيه.
22- الخيار يا نيلي يا لوبيه.
23- كمون مغربل يا كمون.
24- يا عيني علي جلابك يا نايح.
25- يا راى الملاح ياتمر.
26- ابريمي يا بلح.
27- البلح كمتره يا أمهات.
28- النقي لوز يا رطب.
29- ضاني يا امهات.
30- البلح الرطب.
31- البلح الحياني يا رطب.
32- الوادع يا امهات.
33- الصابح يا امهات.
34- البلح الهدية.
35- بلح رملي العال.
36- المربة العال يا سماني.
37- الزغلول البلح الحياني يا رطب.
38- يا غرض الأهتم.
39- تمر جرجاوي.
40- البتنجان العروس المعدن.

---

(1)"بطينه ولا غسيل البرك."

(2)"بالتلج يا حرّان."

(3)"بالتلج يا حران."

(4)"غزل البنات سكّر نبات."

41-طازة البيض.
42-يا اللي ع المكسر يا بيض.
43-النافع الله يا حلبه.
44-حلبه شفا.
45-أكلك شفا يا حلبه.
46-سمك اسكندرية الطازه.
47-بحري بحري.
48-الفارغة السمينة.
49-عجمية يا تين.
50-كيزان العسل ياتين.
51-التوم الرشيدي.
52-يا توم بالوقه يا توم.
53-ياما ينفع التوم.
54-الباميه الرفيّعه.
55-سكر مين عاد ياعنب.
56-سلمات من الغيبه يا عنب.
57-مال أزمير يا عنب.
58-جواهره مال يا عنب.
59-يا اللي ما راح أزمير.
60-الجوافة العال.
61-أكلك موز يا جوافه.
62-جوافة مسكّره يا جوافه.
63-يا قشطه عال يا جوافه.
64-فلّ عجب.
65-مطراوى يا ملوخيه.
66-كنافه بلدي.
67-عريض يا كّرات عريض.
68-لموناطه باللمون.
69-الأضاليه العال.
70-العدس الصعيدي العدس.
71-الروضه بلده يا طرى.
72-خسّ الروضه يا حلو طري.
73-خمير العصارى.
74-شربه شفا.
75-ربّع غزالك.
76-يا إمبابي مدد.
77-ترمس إمبابه يغلب اللوز.
78-يا دره قلى الصواني.
79-فراخ محمّره يا دره مشوى.
80-الدره السخنه يا مشوى.
81-يا فراخ محمّر.
82-يا اللى بلا اسنان.
83-المانجو (المنجا)(المنجه) اللى زي الموز.
84-حَمار وحلاوه.
85-على السكين يا عنب.
86-يا مال يافا.
87-مركب والقيّاسه.
88-خروب ياعنب.
89-عبد اللاوي بشيل الجمل.
90-العال يا شمّام سكر.
91-حلاوة ياشمام عسل أبيض.
92-سكر يا شمّام.
93-باسوسي يا شمّام.
94-بعلى الكوسي يا زبده.

95-للقلي يا كوسي معدن.
96-يا كبده على طحال بقرش أنا بتاع الحمام.
97-كباب بلدي.
98-لبن قشطة.
99-البقري.
100- اللبن الطازه يا لبن.
101- البلدي النعناع أخضر.
102- كلّك منافع يا نعناع.
103- أحسن من اللوز يا نابت.
104- أبيض ونابت.
105- زي اللوز يا نابت.
106- يا اللي يملح الزيتون.
107- البحيري العال يا بصل.
108- أخضر يا بصل أخضر.
109- بلدي البرطقان.
110- يا اللى ما راح يافا.
111- شراب يا خوخ.
112- أخضر يا فلفل.
113- الرومي الحلوين يا فلفل.
114- اللي يخلّل يا فلفل.
115- ادّي الحمام البيتي.
116- الحمام البيتي.
117- أوكل من عصفور النيل.
118- فستق بلدي.
119- منفلوطي يا رمّان.
120- عربي يا رمّان.
121- ملّيسي يا رمّان.
122- الهديه يا رمّان.
123- العال يا بطاطس عال.
124- البطاطه اللي زي الموز.
125- البطاطه موز يا بطاطه.
126- الملاح الملاح.
127- الفيومي الفراخ.
128- الفراخ الكبار.
129- البداره السمان.
130- معنا الفراخ الكبار.
131- الرجله الطريه.
132- الرجله شفا.
133- المربّه العال يا سفرجل.
134- الأرانب البيتي العال.
135- الفجل الجزايري.
136- فجل الروضه طري.
137- بطينه ولا غسيل البرك.
138- مروّقات البدن.
139- طعمية كباب.
140- سحلب شفا.
141- ملح السنه الجديده يا ملح.
142- زي الفل يا ملح.
143- بالتلج يا حرّان.
144- دوق تعرف.
145- تعال روّق.
146- تفرج.
147- غزل البنات سكّر نبات.
148- عال يا نبابيت عال.

149- نبوت الغفير.

150- القصب الهديات يا قصب .

151- لا سوسه ولا ناموسه خّد العروسه يا قصب.

152- القصب البلدي.

153- كمّتره البلدي.

154- أنا بيّاع العسل.

155- شاي شفا.

156- يا جابر.

157- تفرج.

158- يبعت.

159- الملاح يا قوطه العال يا قوطه.

160- معدن يا قوطه.

161- يا رمان يا قوطه.

162- القوطه اللى زي الورد القوطه.

163- القمح البحيري.

164- يا عوض الله.

165- ميّه زلال.

الزُّهَّادُ وَالْمُتصَوِّفَةُ فِي بَيْتِ اللّه الْحَرَامِ
خِلالَ الْقُرُونِ الأَرْبَعَةِ الأوُلَى لِلْهِجْرَةِ

ـ دِرَاسَةٌ تَارِيخِيَةٌ ـ

الدُكْتُور/ مَحْمُودُ مُحَمَّدٌ خَلَفٌ

أستاذ التَّارِيخِ وَالْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمُشَّارك

كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الْجَامعَةُ الْإِسلَاميَّةُ

مِنْيسُوتَا، الْوِلَايَاتُ الْمُتَّحِدَةُ الْأَمْرِيكِيَّةُ.

ملخص البحث

لقد فضّل المولى - ﷻ ـ مَكَّةَ الْمُكَرَّمَةَ على سائر بقاع الأرض، فهي مهبط الوحي ومنبع الرسالة، وكانت ـ وما زالت ـ تزخر برجال العلم والمعرفة في كل فن من فنون الفكر الإسْلامِيّ؛ مما جعلها مركزًا من مراكز الثقافة، وحلقة من حلقات الاتصال بين المشرق والمغرب الإسْلامِيّ، لذا فقد وصل أثرها إلى كافة الأمصار الإسْلامِيّة، فهرع طلاب العلم إليها من كل حدب وصوب يرتون من نبعها الصافي ويأخذون عن علمائها في كل مجال من مجالات الفكر الإنساني. وكان من أبرز هؤلاء أقطاب الصوفية، الذين فضلوا مجاورة بيت الله الحرم لفترات طويلة.

وقد قسمت هذا البحث إلى تمهيد وثلاثة مباحث رئيسة، تحدثتُ في المبحث الأول: عن لمحة من تاريخ التصوف في الإسلام، مخصصًا القول في ماهية الصوفية، ومصادر التصوف الإسلامي. وفي المبحث الثاني تحدثتُ عن الصوفية المجاورين في بيت الله الحرام خلال القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين، ويأتي في مقدمتهم؛ وُهيْب بن الوَرْد، والْفُضَيْلِ بْنِ عِيَاضٍ. وفي المبحث الثالث: ذكرتُ الصوفية المجاورين في بيت الله الحرام خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين، والذين شهدا ظهور كثير من النظريات الصوفية، والتي مازال لها أتباع حتى اليوم؛ ومن أشهرهم: الكَتَّانِيُّ وظهور فكرة القطب والأبدال، والنَّهْرَجُورِيُّ ونظرية الفناء والبقاء، وأَبُو عَمْرٍو الزَّجَّاجِيُّ ونظرية المعرفة، وأَبُو طَالِبٍ الْمَكّيُّ ومنهجه كتابه:" قُوتَ الْقُلُوبِ". وفي الخاتمة ألقيتُ الضوء أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

أمّا عن المنهج؛ فقد اتبع الباحث المنهج التاريخي الذي يعتمد على تقصي الجزئيات والقضايا العامة، والدراسة الشاملة؛ من خلال جمع الأمثلة والنصوص التاريخية للوصول إلى الحقائق المنطقية؛ المتمثلة في ظهور كثير من النظريات الصوفية المعتدلة في جوار بيت الله الحرام.

المفردات المفصلية: ماهية الصوفية؛ فكرة الأبدال؛ نظرية الفناء والبقاء؛ نظرية المعرفة؛ قُوتَ الْقُلُوبِ.

Ascetics and mystics in the Sacred House of God

During the first four centuries of immigration

Historical study

Dr. / Mahmoud Muhammad khalf

Associate Professor of History and Islamic Civilization

College of Arts and Humanities - University of Islam

Minnesota, the United States of America.

Research Summary

The Almighty - the Exalted the Great - preferred the Kingdom of the Holy Mecca over the rest of the world, as it is the land of revelation and the source of the message, and it was - and still is - abundant in men of knowledge and knowledge in every art of Islamic thought, which made it a center of culture, and a link between the East and Islamic Maghreb, so its impact reached all the Islamic countries, so the students rushed to it from all over the world and towards its pure source and they took from its scholars in every field of human thoughts. Among the most prominent of these was the poles of Sufism, who preferred to adjacent the House of God, the Sanctuary for long periods.

I divided this research into a preamble and three main topics, speaking in the first topic about a glimpse of the history of Sufism in Islam, devoted to saying what is Sufism, and the sources of Islamic Sufism. In the second topic, I talked about the Sufis neighboring in the Sacred House of God during the first and second centuries AH / seventh and eighth centuries AD, and comes in the forefront of them: Wahib bin Al-Ward, Al-Fadil Bin Ayad. In the third topic: I mentioned the neighboring Sufis in the

Sacred House of God during the third and fourth centuries AH / 9th and 10th centuries AD, which witnessed the emergence of many Sufi theories, which still have followers to this day; And Abu Omar Amr Al-Zajaji and the theory of knowledge, and Abu Talib Al-Makki and his approach is his book: “The Nutrition of Hearts”. In the conclusion, I shed light on the most important results of the research.

As for the curriculum, the researcher has followed the historical method that relies on investigating particles and general issues, and the comprehensive study by collecting examples and historical texts to reach logical facts, which is represented by the emergence of many moderate Sufi theories in the vicinity of the Sacred House of God.

The articulated vocabulary: what is Sufism; the idea of substitution; the theory of annihilation and survival; the theory of knowledge; the nutrition of hearts.

التمهيد:

إن علم التصوف الإسلامي نشأ في كنف العلوم الدينية، ولكنه اختص بجانب الأخلاق والسلوك. يقول العلامة ابن خلدون:" علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخارف الدنيا وزينتها"[1]، فالتصوف أساسه الخُلْق، لأن الأخلاق هي روح الإسلام. قال ابن قيم الجوزية:" اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخُلْق"[2]، ويقول الكتاني:" التصوف خُلْق ، فمن زاد عليك في الخُلْق، زاد عليك في الصفاء "[3].

المبحث الأول: تاريخ التصوف في الإسلام

أولاً: ماهية الصوفية:

أما عن أصعب سؤال يواجه الباحث في حقل الدراسات التاريخية، فهو: ما مفهوم التصوف في الإسلام؟!

اختلف العلماء والمفكرون قديمًا وحديثًا حول وضع تعريف دقيق لمفهوم التصوف الإسلامي، فيرجع بعض المؤرخين أصل كلمة تصوف إلى صدر الإسلام، أعني به عصر

---

(1)ابن خلدون: المقدمة، (3 / 989).

(2) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين،(2/ 316).

(3)القشيري: الرسالة القشيرية،(ص: 466).

الرسول ـ ﷺ ـ وأصحابه ـ عليهم الصلاة والسلام ـ والتابعين، غير أنهم فضلوا التسمية بـ " الصحابة " أو "التابعين" لأنها أعلى شرفًا من لفظ الصوفية. يقول القشيري: " بعد وفاة النّبيّ ـ ﷺ ـ كان المسلمون ممن صحبوه يرون لأنفسهم شرفًا لا يدانيه شرف في أن يسموا بالصحابة، وكذلك الأمر بالنسبة للجيل الذي تلاهم، فكانوا يرون في إطلاق لفظ التابعين عليهم شرفًا، فلم تظهر ـ لذلك ـ تسمية المقبلين على العبادة من الزهاد والعباد والنساك والبكائين، اسم الصوفية إلا بعد جيل الصحابة والتابعين"[(1)].

هذا، وقد اختلف العلماء في اشتقاق كلمة " صوفي "، فقيل: إن الاسم لا اشتقاق ولا قياس له في العربية، وقيل: هو مشتق من الصفا، وقيل: مشتق من الصفو بمعنى الصفاء أيضًا، وقيل: إنه مشتق من الصوف، لأن الصوفية في الصف الأول أمام الله. وقيل: أنه نسبة لأهل الصُّفة وكانوا قومًا من فقراء المهاجرين والأنصار بُنيت لهم صُفة في مؤخرة مسجد الرسول ـ ﷺ ـ ، وكانوا يقيمون فيها ، وكانوا معروفين بالعبادة[(2)]. وغلا بعض المؤرخين؛ فنسبهم إلى صُوفة بن مرة، أحد سدنة الكعبة في الجاهلية[(3)]. وقيل: مشتقة من كلمة " سوفيا " اليونانية التي تعني الحكمة[(4)]، وقيل غير ذلك. وقد جمع المستشرق الإنجليزي نيكلسون [ثمانية وسبعين] تعريفًا للصوفية[(5)]. ومن قبله جمع أبو منصور عبد القاهر البغدادي[المتوفى عام: 429 هـ/1037 م] على الترتيب الأبجدي، من مؤلفات أقطاب الصوفية الثقات، ما يقرب من ألف تعريف للصوفية والصوفي[(6)]. وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن التصوف في الإسلام قد مر بمراحل متعددة، وتواردت عليه ـ كما يقول الدكتور التفتازاني ـ ظروف مختلفة، واتخذ تبعًا لكل مرحلة، ووفقًا لما مر به من ظروف، مفاهيم متعددة ، ولذلك كثرت تعريفاته، وكل تعريف منها قد يشير إلى بعض جوانبه دون البعض الآخر[(7)].

والرأي الراجح ـ وهو ما أميل إليه ـ عند كثير من المؤرخين قديمًا[(8)] وحديثًا[(1)] أن اشتقاق

---

(1) القشيري: الرسالة القشيرية،(ص: 464).

(2)الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف،(ص: 9)، القشيري: الرسالة القشيرية،(ص: 465).

(3)ابن الجوزي: تلبيس إبليس،(1/ 146).

(4) د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب،(ص: 503).

(5) نيكلسون: الصوفية في الإسلام،(ص: 35).

(6) ابن الصلاح: طبقات الفقهاء الشافعية،(2/ 554)، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى،(5/ 140).

(7) د. التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي،(ص:11).

(8) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف،(ص: 10)، القشيري: الرسالة القشيرية،(ص: 464)، ابن =

كلمة (صوفي) هو من (الصوف) فيقال: تصوف الرجل إذا لبس الصوف، وكان لبس الصوف شعارًا للعباد والزهاد في أول نشأة الزهد[2].

ثانياً: مصادر التصوف الإسلامي:

أما عن مصادر التصوف الإسلامي فقد اختلف الباحثون اختلافًا كبيرا حول هذه القضية. فالبعض ـ وخاصة المستشرقين[3] ـ يرجع أصول التصوف الإسلامي إلى تأثيرات مسيحية، أو يونانية، أو هندية ... إلخ. أما الباحثون الإسلاميون من أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق [المتوفى عام:1367 هـ/ 1947 م]، والدكتور أبى العلا عفيفي [المتوفى عام: 1384 هـ/ 1964 م]، والدكتور محمد مصطفى حلمي [المتوفى عام: 1389 هـ/ 1969 م]، والدكتور أبى الوفا التفتازاني [المتوفى عام: 1416 هـ/ 1995 م]، والدكتور عبد الرحمن بدوي [المتوفى عام: 1423 هـ/ 2002 م] والدكتور حامد طاهر، وغيرهم. فقد أجمعوا على أن التصوف الإسلامي علمٌ قائمٌ على أسس إسلامية، من الكتاب والسُّنة. وأكتفي بالاستشهاد بكلام أحد الأعلام السابقين، وهو الدكتور أبو الوفا التفتازاني، حين يقول: " إن التصوف الإسلامي، وإن كان قد تأثر في مراحل معينة من تطوره بالفلسفة وأنظارها، واصطنع بعض اصطلاحاتها واصطبغ بصفتها، إلا أنه من حيث نشأته الأولى إسلامي. وقد أخطأ الكثيرون من المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الإسلامي برده إلى مصادر أجنبية عن الإسلام"[4].

المبحث الثاني: الصوفية المجاورون في بيت الله الحرام خلال القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين

لقد مر التصوف الإسلامي بمراحل عديدة، يمكنني تقسيمها على حسب القرون، ولنبدأ بالمرحلة الأولى: وهي التي تسمى بمرحلة الزهد، وتشتمل القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين. وفيها ظهر أقطاب التصوف، من أمثال: الحسن

=

خلدون: المقدمة،(3/ 989).

(1)انظر ـ على سبيل المثال ــ : أحمد أمين : ظُهر الإسلام، (258/2)، د . التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي،(ص: 21)، د . صفي على محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط،(ص: 275).

(2) د. محمود محمد خلف: تَّاريْخُ الْعَلاَقَاتِ الثَّقَافِيَةِ بَيْنِ مِصْرَ وبِلادِ مَا وَراء النَّهْرِ،(ص: 105).

(3)انظر ـ على سبيل المثال ــ : نيكلسون [ريتشارد] : الصوفية في الإسلام، (ص: 19)، جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، (ص: 153)، سكاتولين: التجليات الروحية في الإسلام،(ص: 20).

(4) مدخل إلى التصوف الإسلامي، (ص: 19).

البصري [المتوفى عام: 110 هـ/ 738 م]، ورابعة العدوية [توفيت عام: 185 هـ/801 م]، وإبراهيم بن أدهم [المتوفى عام: 161 هـ / 778 م]، والفضيل بن عياض [المتوفى عام: 187 هـ / 803 م]، وغيرهم[1].

أولًا: الصوفية في عصر الدولة الأموية:

ولنبدأ بذكر هؤلاء الأقطاب على سني وفاتهم، وهو المنهج المتبع من أول البحث، فإن لم أجد فعلى حروف المعجم، وهم: عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي عَمَّارٍ[2]، المعروف بسَلَّامَةُ الْقَسّ[3]. نشأ في جوار الحرم المكي، رَوَى عَنْ: أبي هُرَيْرَة، وجابر، وشداد بْن الهاد، وعبد الله بْن بابيه، وجماعة[4]. روى عَنْهُ: عِكْرِمَةُ بْنُ خَالِدِ الْمَخْزُومِيُّ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، وَابْنُ جُرَيْجٍ، وغيرهم[5].

كَانَ فَقِيهًا عَابِدًا ثِقَةً مُجْتَهِدًا فِي الْعِبَادَةِ[6]، وَكَانَ يُسَمَّى الْقَسّ لِعِبَادَتِهِ، مَرَّ يَوْمًا بِمَنْزِلِ مَوْلَاها، فَسَمِعَ غِنَاءها، فَوَقَفَ يَسْمَعُهُ، فَرَآهُ مَوْلَاها، فَقَالَ لَهُ: هلْ لَكَ أَنْ تَنْظُرَ وَتَسْمَعَ؟ فَأَبَى، فَقَالَ: أَنَا أُقْعِدُهَا بِمَكَانٍ لَا تَرَاها، وَتَسْمَعُ غِنَاءها، فَدَخَلَ مَعَهُ فَغَنَّتْهُ، فَأَعْجَبَهُ غِنَاؤُها، ثُمَّ أَخْرَجَهَا مَوْلَاهَا إِلَيْهِ، فَشُغِفَ بِهَا وَأَحَبّهَا، وَأَحَبَّتْهُ هِيَ أَيْضًا، وَكَانَ شَابًّا جَمِيلًا. فَقَالَتْ لَهُ يَوْمًا عَلَى خَلْوَةٍ: أَنَا وَاللَّهِ أُحِبُّكَ! قَالَ: وَأَنَا وَاللَّهِ أُحِبُّكِ! قَالَتْ: وَأُحِبُّ أَنْ أُقَبِّلَكَ! قَالَ: وَأَنَا وَاللَّهِ! قَالَتْ: وَأُحِبُّ أَنْ أَضَعَ بَطْنِي عَلَى بَطْنِكَ! قَالَ: وَأَنَا وَاللَّهِ! قَالَتْ: فَمَا يَمْنَعُكَ؟ قَالَ: قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: {الْأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ}[7] وَأَنَا أَكْرَهُ أَنْ تَؤُول خُلَّتُنَا إِلَى عَدَاوَةٍ، ثُمَّ قَامَ، وَانْصَرَفَ عَنْهَا، وَعَادَ إِلَى عِبَادَتِهِ، وَلَهُ فِيهَا أَشْعَارٌ، مِنْهَا:

أَلَمْ تَرَهَا لَا يُبْعِدُ اللَّهُ دَارَهَا

**** إِذَا طَرَّبَتْ فِي صَوْتِهَا كَيْفَ تَصْنَعُ

تَمُدُّ نِظَامَ الْقَوْلِ ثُمَّ تَرُدُّهُ

**** إِلَى صَلْصَلٍ مِنْ صَوْتِهَا يَتَرَجَّعُ[8]

وَلَهُ فِيهَا:

أَلَا قُلْ لِهَذَا الْقَلْبِ هَلْ أَنْتَ مُبْصِرُ

---

(1) سكاتولين [جوزيبي]: التجليات الروحية في الإسلام،(ص: 51).

(2) الذهبي: الكاشف،(1/ 633)، الفاسي: العقد الثمين، (5/ 35).

(3) البلاذري: أنساب الأشراف،(8/ 254 ــ 255)، ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق، (10/ 263) وما بعدها.

(4) ابن ماكولا: الإكمال،(4/ 344)، البخاري: التاريخ الكبير،(5/ 301).

(5) ابن حجر: تهذيب التهذيب،(6/ 213)، العيني: مغاني الأخيار،(2/ 197).

(6) العجلي: الثقات للعجلي، (ص: 269)، ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل،(5/ 249).

(7) سورةالزخرف: آية 67.

(8) ابن الأثير: الكامل في التاريخ،(4/ 164 ــ 165)، الفاكهي: أخبار مكة،(2/ 326).

**** وَهلْ أَنْتَ عَنْ سَلَّامَةَ الْيَوْمَ مُقْصِرُ

أَلَا لَيْتَ أنّي حَيْثُ صَارَتْ بِها النَّوى

**** جَلِيسٌ لِسَلْمَى كُلَّمَا عَجَّ مِزْهَرُ

إذَا أَخَذَتْ فِي الصَّوْتِ كَادَ جَلِيسُها

**** يَطِيرُ إِلَيْها قَلْبُهُ حِينَ يَنْظُرُ[1]

فَقِيلَ لَها: سَلَّامَةُ الْقَسّ لِذَلِكَ.

وله فيها أشعار كثيرة، ثم تاب ورجع إلى عبادته الأولى في كثرة العبادة، ثم اشتُرِيَتْ له من مولاها، فلم يقبلها، وقال:" إن اليمين قد سبقت، أن لا نجتمع في بيت أبدًا"[2].

قال أحد المؤرخين:" كان من عبّاد أهل مَكَّة الْمُكَرَّمَة"[3]. توفي في خلافة هشام بن عبد الملك [105 - 125 هـ/723 - 742 م] ودفن بمَكَّة الْمُكَرَّمَة في سنة[105 هـ/ 723م].

ثانياً: الصوفية في عصر الدولة العباسية:

وفي ظل الدولة العباسية، جاور البيت الحرام مجموعة كبيرة من أقطاب الصوفية، يأتي في مقدمتهم:

وُهَيْب بن الوَرْد

هو: وُهيْب بن الوَرْد المخزومي[4]، كان اسمه "عبد الوهاب" فصغر فقيل: " وهيب ". من أهل مَكَّة الْمُكَرَّمَة العبّاد الحكماء[5]. كان من أقران إبراهيم بن أدهم، وكان سفيان الثوري إذا حدث الناس في المسجد الحرام وفرغ قال:" قوموا إلى الطيب! يعني وهيبًا"[6].

أدرك جماعة من التابعين، كعطاء بن أبي رباح، ومنصور بن أبي زاذان، وأبان بن أبي عياش، واشتغل بالعبادة عن الرواية، فلم يُرْوَ عنه إلا القليل[7]. قال سفيان بن عيينة: قال وهيب:" بينا أنا واقف في بطن الوادي، إذا أنا برجل قد أخذ بمنكبي، فقال: يا وهيب، خَفِ الله لقدرته عليك، واستحِ منه لقربه منك، قال: فالتفتُّ، فلم أر أحدًا"[8].

ومن كلماته:" الحكمة عشرة أجزاء، فتسعة منها في الصمت، والعاشرة عزلة الناس، فعالجت نفسي على الصمت، فلم أجدني أضبط كما أريد منه، فرأيتُ أن هذه الأجزاء العشرة، عزلة الناس"[9].

---

(1) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، (10/ 414 ـ 415)، الصفدي: الوافي بالوفيات،(18/ 97 ـ 98).

(2) الذهبي: تاريخ الإسلام،(3/ 88).

(3) ابن سعد: الطبقات الكبير، (8/ 45)، ابن حبان: الثقات،(5/ 94).

(4) الفاسي: العقد الثمين، (6/ 210)، ابن الجوزي: المنتظم، (8/ 172).

(5) الذهبي: العبر في خبر من غبر، (1/ 170)،ابن الجوزي: صفة الصفوة،(2/ 123).

(6) الأصفهاني: حلية الأولياء،(8/ 140)، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، (2/ 21).

(7) ابن العماد: شذرات الذهب، (2/ 246)، سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان،(12/ 248).

(8) الذهبي: سير أعلام النبلاء، (7/ 198 ــ 200)، الذهبي: تاريخ الإسلام، (4/ 249).

(9) الفاسي: العقد الثمين، (6/ 210)، الزركلي: الأعلام، (8/ 126).

وقد رويتُ في حقه كثير من الأعمال الصالحة، ومنها: قال ابن أبى رواد: انتهيتُ إلى رجل ساجد خلف المقام، في ليلة باردة مطيرة، يدعو ويبكي، فطفت أسبوعًا، ثم عدتُ، فوجدته على حاله، فقعدت قريبا منه الليل كله، فلما كان جوف الليل، سمعت هاتفًا يقول: يا وهيب بن الورد: ارفع رأسك، فقد غفر لك، فلم أر شيئا. فلما برق الصبح، رفع رأسه ومضى، فاتبعته، قلتُ: أو ما سمعت الصوت؟ فقال: أي صوت؟ فأخبرته، فقال: لا تخبر أحدًا. فما حدثت به أحدًا حتى مات وهيب"[1].

مات بمَكَّة الْمُكَرَّمَة في خلافة أبي جعفر المنصور[137 - 158 هـ/753 - 774 م] سنة ثلاث وخمسين ومائة[770م].

عَبْد الْعَزِيز بْن أَبِي رواد:

وبعده بعام كانت وفاة القطب الصوفي، عَبْد الْعَزِيز بْن أَبِي رواد الأَزْدِيّ. مولى الْمُغيرَة بْن الْمُهلب بْن أبي صفرة[2]. مولده في خراسان ثم رحل إلى مَكَّة الْمُكَرَّمَة[3]، وجاور بيت الله الحرام، بدأ حياته العلمية في طلب علم الحديث، فسمع سالمًا

(1) الأصفهاني: حلية الأولياء،(8/ 140).

(2) ابن سعد: الطبقات الكبير، (8/ 55)، ابن زبر: تاريخ مولد العلماء ووفياتهم،(1/ 371).

(3) ابن مندة: المستخرج من كتب الناس،(3/ 403).

بن عبد الله بن عمر، ونافعًا مولى ابن عمر، وعكرمة مولى بن عباس، ومحمدًا بن زياد، وغيرهم[4]. روى عنه: ابنه عبد المجيد، ويحيى بن سعيد القطان، وابن مهدى، وأبو عاصم النَّبِيّل، وخلاد بن يحيى، وآخرون[5].

وأثنى عليه كثير من العلماء، فقال ابن المبارك:" كان من أعبد الناس"[6]. وقال أحمد بن حنبل:" صالح"[7]. وقال أبو حاتم:" ثقة في الحديث متعبد"[8]. وقال ابن معين:" ثقة"[9].

ومن طريف ما يذكر في زهده وورعه، قال يوسف بن أسباط:" مكث عبد العزيز بن أبى رواد أربعين سنة، لم يرفع طرفه إلى السماء، فبينما هو يطوف بالبيت، إذ طعنه (الخليفة أبي جعفر) المنصور بإصبعه، فالتفت فقال: قد علمتُ أنها طعنة جبار"[10]. قال

(4) ابن الجوزي: المنتظم، (8/ 231)، ابن حجر: تهذيب التهذيب،(6/ 338 ـ 339).

(5) ابن العماد: شذرات الذهب، (2/ 266)، العيني: مغاني الأخيار،(2/ 229).

(6) الذهبي: العبر في خبر من غبر،(1/ 178)، الصفدي: الوافي بالوفيات،(18/ 292).

(7) العجلي: الثقات، (2/ 96)، اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان، (1/ 239).

(8) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل،(5/ 394)، سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان،(12/ 294).

(9) البخاري: التاريخ الكبير، (6/ 22)، بامخرمة: قلادة النحر، (2/ 196).

(10) ياقوت الحموي: معجم البلدان، (1/ 456)، ابن الضياء: تاريخ مكة المشرفة، (ص: 145).

شقيق المكي: ذهبت عينا عبد العزيز بن أبى رواد عشرين سنة، فلم يعلم به أهله ولا ولده[1]. وقال أبو عبد الرحمن المقري: ما رأيتُ أحدًا أصبر على طول القيام، من عبد العزيز ابن أبى رواد[2].

ومع كثرة زهده و ورعه، اتهم بانتحال مذهب الإرجاء، فقال ابن حبان: كيف يكون التقي في نفسه من كان شديد الصلابة، في الإرجاء، كثير البغض لمن انتحل السنن؟[3].

وهذه فرية عظيمة من ابن حبان، حمله عليها كثير ما عُرف عن الرجل من التسامح والمحبة والعفو والطمع في رحمة الله تعالى، حتى دافع عن الإمام الذهبي، بقوله:" والعجب من عبد العزيز، نحوه على الإرجاء، وهو من الخائفين الوجلين، مع كثرة حجه وتعبده؟!"[4].

وكان ذا وقار وهيبة، قال ابنه: ما رأيتُ أبي مزح قط إلا مزحتين، فإنه قال لنا يوما: يا بنى، هل رأيتم جملا على وتد؟. قال: فسكتنا، فقال: الجمل على الجبال. قال الله تعالى: { وَالْجِبالَ أَوْتاداً}[5] قال: وقال لجليس له، يقال له أبو رباح: لو تزوجت! . لعله أن يولد لك ولد فتسميه عطاء، فيكون ابنك عطاء بن أبى رباح، ثم قال: أستغفر الله[6]. مات بمَكَّة الْمُكَرَّمَة سنة تسع وخمسين ومائة[775م][7].

سَعِيد بْنُ السَّائِبِ الطَّائِفِيُّ:

وفي خلال تلك الفترة، جوار بيت الله الحرام، العارف بالله سَعِيدُ بْنُ السَّائِبِ الطَّائِفِيُّ[8]، أصله من الطائف[9] رحل إلى مَكَّة الْمُكَرَّمَة وجوار البيت العتيق، روى عن أبيه، ونوح بن صعصعة، وغيرهما[10]. روى عنه وكيع بن الجراح، وسفيان بن عيينة، و وَكِيعٌ وَحُمَيْدٌ الرُّؤَاسِيُّ ، وَمَعْنُ بْنُ عِيسَى، وغيرهم[11].

كان كثير البكاء خوفًا وطمعًا في رحمة الله تعالى، قال سفيان بن عيينة: كان سعيد بن السائب الطائفي، لا تكاد تجف له دمعة،

(1) ابن الجوزي: مثير العزم الساكن، (2/ 38)، النووي: تهذيب الأسماء واللغات،(1/ 307).
(2) الذهبي: سير أعلام النبلاء، (7/ 184 ـ 185).
(3) ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين،(2/ 109)، المقريزي: مختصر الكامل في الضعفاء،(ص: 584).
(4) ابن الجوزي: مثير العزم الساكن، (2/ 213)، الذهبي: تاريخ الإسلام، (4/ 134).

(5) سورة النبأ: آية 78.
(6) الفاكهي: أخبار مكة، (2/ 50)، الفاسي: العقد الثمين،(5/ 85).
(7) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (5/ 215)، خليفة بن خياط: تاريخ خليفة، (ص: 429).
(8) ابن سعد: الطبقات الكبير، (8/ 81).
(9) الفاكهي: أخبار مكة، (1/ 52).
(10) البخاري: التاريخ الكبير، (3/ 480).
(11) الذهبي: الكاشف، (1/ 436)، الخزرجي: خلاصة تذهيب تهذيب الكمال،(ص: 138).

إنما دموعه جارية دهره، إن صلى فهو يبكي، وإن طاف فهو يبكي، وإن جلس يقرأ في المصحف فهو يبكي، وإن لقيته في الطريق فهو يبكي، ثم قال سفيان: فحدثوني أن رجلًا عاتبه على ذلك فبكى، ثم قال: إنما ينبغي أن يعذلني ويعاتبني على التقصير والتفريط، فإنهما قد استوليا عليّ، قال الرجل: فلما سمعتُ ذلك انصرفت وتركته[1].

وقال محمد بن يزيد: ما رأيتُ أحدا قطّ: أسرع دمعة من سعيد بن السائب، إنما كان يحزنه أن يحرك، فترى دمعه كالقطر[2]. وقال: قيل لسعيد بن السائب كيف أصبحتَ؟ قال: أصبحتُ أنتظر الموت على غير عدة. وقال: سمعت الثوري يقول: جلستُ ذات يوم أحدث، ومعنا سعيد بن السائب الطائفي، فجعل سعيد يبكي حتى رحمته، فقلتُ: يا سعيد، ما يبكيك وأنت تسمعني أذكر أهل الخير وفعالهم؟ فقال: يا سفيان، وما يمنعني من البكاء، وإذا ذكرتُ مناقب أهل الخير، كنتُ منهم بمعزل، قال: يقول سفيان: حقّ له أن يبكي[3].

وَثَّقَهُ ابْن معِين[4]، وقال شُعَيْب بن حَرْب:" كُنَّا نرَاهُ من الأبدال"[5]، مَاتَ بمَكَّة الْمُكَرَّمَة في خلافة الرشيد[170 - 193 هـ/786 - 808 م]، سنة إِحْدَى وَسبعين وَمِائَة[787م][6].

عَلِيُّ بْنُ الْفُضَيْلِ بْنِ عِيَاضٍ:

وفي عصر الخليفة المأمون العباسي [198 - 218 هـ/813 - 833 م] جاور بيت الله الحرام، عَلِيُّ بْنُ الْفُضَيْلِ بْنِ عِيَاضٍ التَّمِيمِيُّ الْمَكّيُّ، الزَّاهِدُ ابْنُ الزَّاهِد. رَوَى عَنْ: عَبَّادِ بْنِ مَنْصُورٍ، وَعَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي رَوَّادٍ. حَدَّثَ عَنْهُ: أَبُوهُ لِأَنَّهُ مَاتَ قَبْلَهُ، وَابْنُ عُيَيْنَةَ، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ، وَأَبُو سُلَيْمَانَ الدَّارَانِيُّ، وَأَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ الْيَرْبُوعِيُّ[7].

وَكَانَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ يُفَضِّلُهُ عَلَى أَبِيهِ فِي الْعِبَادَةِ وَالْخَوْفِ. وَكَانَ إِذَا سَمِعَ آيَاتِ الْوَعِيدِ يُغْشَى عَلَيْهِ. قَالَ النَّسَائِيُّ: ثِقَةٌ مَأْمُونٌ. وَقَالَ الْخَطِيبُ: كَانَ مِنَ الْوَرَعِ بِمَحَلٍّ عَظِيمٍ[8].

وقد حفظت لنا بعض مصادرنا التاريخية حكايات كثيرة عنه تدل على مدى ورعة وخوفه من الله تعالى، قَالَ الْفُضَيْلُ: قَالَ لِيَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: مَا أَحْسَنَ حَالَ مَنِ انْقَطَعَ إِلَى رَبِّهِ

---

(1) ابن الجوزي: المنتظم، (8/ 338).

(2) القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، (ص: 100).

(3) ابن حجر: تهذيب التهذيب،(4/ 32).

(4) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، (4/ 30)، ابن حبان: الثقات، (8/ 261).

(5) الفاكهي: أخبار مكة،(1/ 52).

(6) الفاسي: العقد الثمين،(4/ 208).

(7) ابن الجوزي: المنتظم،(9/ 85)، ابن حجر: تهذيب التهذيب،(7/ 373).

(8) الفاسي: العقد الثمين، (5/ 290).

ﷺ، فَسَمِعَ ذَلِكَ ابْنِي فَسَقَطَ مَغْشِيًّا عَلَيْهِ. وَقَالَ: أَشْرَفْتُ لَيْلَةً عَلَى ابْنِي وَهُوَ يَقُولُ: النَّارَ، وَحَتَّى الْخَلاصَ مِنَ النَّارِ؟[1].

وَرَوَى عُمَرُ بْنُ بِشْرٍ، عَنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: أَهْدَى لَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ شَاةً، فكان ابني لا يشرب من لبنها، فسألته فقال: لأنّها رعت بالعراق[2]. وقال الْفُضَيْلُ: بَكَى ابْنِي عَلِيٌّ فَقُلْتُ: مَا لَكَ يَا بُنَيَّ؟ فَقَالَ: أَخَافُ أَنْ لا تَجْمَعُنَا الْقِيَامَةُ. وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَخْوَفَ لله مِنَ الْفُضَيْلِ، وَابْنِهِ عَلِيّ[3].

وَلَهُ أَخْبَارٌ فِي الْغَشْيِ عِنْدَ التِّلاوَةِ. قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ يَوْمًا: خَيْرُ النَّاسِ الْفُضَيْلُ، وَخَيْرٌ مِنْهُ ابْنُهُ عَلِيٌّ. وَقَالَ عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ يَزِيدَ: سَمِعْتُ الْفُضَيْلَ بْنَ عِيَاضٍ يَقُولُ: قَالَ لِي عَلِيٌّ: يَا أَبَهْ سَلِ الَّذِي وَهَبَنِي لَكَ فِي الدُّنْيَا أَنْ يَهَبَنِي لَكَ فِي الآخِرَةِ. ثُمَّ بَكَى الْفُضَيْلُ وَقَالَ: كَانَ يُسَاعِدُنِي عَلَى الْحُزْنِ وَالْبُكَاءِ يَا ثَمَرَةَ قَلْبِي، شَكَرَ اللَّهُ لَكَ مَا قَدْ عَلِمَهُ فِيكَ[4]. قَالَ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الْحَوَارِيّ: سَمِعْتُ أَبَا سُلَيْمَانَ يَقُولُ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ فُضَيْلٍ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَقْرَأَ «الْقَارِعَةَ» وَلا تُقْرَأَ عَلَيْهِ[5].

وقيل في سبب وفاته، أَنَّ عَلِيًّا سَمِعَ قَارِئًا يَتْلُو بِصَوْتٍ شَجِيٍّ قَوْلَهُ تَعَالَى:{ وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يا لَيْتَنَا نُرَدُّ}[6] فَشَهِقَ وَسَقَطَ مَيّتًا، وذلك في سنة[183 هـ/ 799م] ودفن في مقبرة المعلا بِمَكَّةَ الْمُكَرَّمَة[7].

الْفُضَيْلُ بْنُ عِيَاضٍ:

وبعده بقليل كانت وفاة والده، الْفُضَيْلُ بْنُ عِيَاضِ التَّمِيمِيُّ الْمَكِّيُّ[8]، ولد بخراسان بقرية أبيورد[9]، وقدم بغداد ثم تعبد وانتقل إلى مَكَّةَ الْمُكَرَّمَة، وجاور بيت الله الحرام حتى آخر عمره. روى عن: حميد الطويل، وسليمان الأعمش، وسليمان التيمي، ومحمد بن إسحاق، وجماعة[10]. روى عنه: سفيان الثوري ـ وهو من شيوخه ـ وسفيان بن عيينة ـ وهو من أقرانه ـ وعبد الله بن المبارك ـ ومات قبله ـ والحميدي، والعنبي. والإمام الشافعي،

---

(1) الذهبي: تاريخ الإسلام، (10/ 234)،(11/ 269 ـ 270).

(2) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، (2/111).

(3) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان،(13/ 50).

(4) الأصفهاني: حلية الأولياء،(8/ 297)، الذهبي: سير أعلام النبلاء، (8/ 442 ـ 443).

(5) الصفدي: الوافي بالوفيات،(21/ 255).

(6) سورة الأنعام: آية 27.

(7) ابن كثير: البداية والنهاية،(13/ 622).

(8) ابن سعد: الطبقات الكبير،(1/ 28)،(6/ 43، 282)، يحيى بن معين: تاريخ يحيى بن معين، رواية الدوري،(2/ 476).

(9) خليفة بن خياط: تاريخ خليفة،(ص: 458)، وكتابه: طبقات خليفة،(ص: 284).

(10) ابن المديني: العلل،(ص: 74)، أحمد بن حنبل: علل أحمد،(1/ 21، 44، 203، 251)،(2/ 150).

وأمير المؤمنين هارون الرشيد، وخلق سواهم[1].

أثنى عليه علماء عصره، فقال الشافعي: سمعتُ سفيان بن عيينة، يقول:" فضيل ثقة"[2]. وقال عبد الرحمن بن مهدى:" فضيل بن عياض رجل صالح"[3]. وقال الحسين بن إدريس الأنصاري، عن محمد بن عبد الله بن عمار: ليت الفضيل كان يحدثك بما يعرف، قلت: ترى حديثه حجة؟ قال: سبحان الله[4]!

وقال إبراهيم بن ميسرة، عن ابن المبارك: ما بقي على ظهر الأرض عندي، أفضل من الفضيل بن عياض[5]. وقال شريك بن عبد الله: لم يزل لكل قوم حجة في أهل زمانهم، وأن فضيل بن عياض، حجة لأهل زمانه. وقال النضر بن شميل: سمعت هارون الرشيد يقول: ما رأيتُ في العلماء أهيب من مالك، ولا أورع من الفضيل بن عياض [6].

(1) البخاري: التاريخ الصغير، (2/ 241)، الفسوي: المعرفة والتاريخ، (1/ 179).

(2) أبو زرعة: تاريخ أبى زرعة الدمشقي، (ص: 468، 557)، ابن حبان: الثقات، (7/ 315).

(3) الأصفهاني: حلية الأولياء، (8/ 84)، الخطيب البغدادي: السابق واللاحق، (ص: 292).

(4) ابن القيسراني: الجمع بين رجال الصحيحين، (2/ 414)، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (6/ 189، 220).

(5) ابن حجر: تقريب التهذيب،(2/ 113)، ابن العماد: شذرات الذهب،(1/ 316).

(6) الذهبي: تذكرة الحفاظ، (1/ 245)، ابن حجر: تهذيب التهذيب، (8/ 294).

وللفضيل بن عياض مع هارون الرشيد موعظة مشهورة، لا بأس من ذكرها هنا كي نقف على زهد ومكانة الرجل،" قال الفضل بن الربيع: حج أمير المؤمنين ـ يعنى هارون الرشيد ـ فأتأنى فخرجتُ مسرعًا. فقلت: يا أمير المؤمنين! لو أرسلتَ إلىّ أتيتك، فقال: ويحك، قد حاك في نفسي شيء، فانظر لي رجلا أسأله، فقلتُ: هاهنا سفيان بن عيينة. قال: امضِ بنا إليه فأتيناه، فقرعتُ الباب، فقال: مَن ذا؟ فقلتُ: أجب أمير المؤمنين، فخرج مسرعًا، فقال: يا أمير المؤمنين، لو أرسلتُ إلىّ أتيتك، فقال له، خذ لما جئناك له رحمك الله، فحدثه ساعة، ثم قال له: عليك دين؟ فقال: نعم. فقال: يا عباس، اقضِ دينه.

فلما خرجنا قال: ما أغنى عنى صاحبك شيئًا، انظر لي رجلًا أسأله، قلت: هاهنا عبد الرزاق بن همام، قال: امضِ بنا إليه، فأتيناه فقرعنا الباب، فخرج مسرعًا، فقال: مَن هذا؟ فقلت: أجب أمير المؤمنين، فقال: يا أمير المؤمنين، لو أرسلتُ إلىّ أتيتك، فقال: خذ لما جئناك له، فحادثه ساعة، ثم قال له: عليك دين؟ قال: نعم. قال: يا عباس، اقضِ دينه.

فلما خرجنا قال: ما أغنى عنى صاحبك شيئًا، انظر لي رجلا أسأله، قلتُ: هاهنا الفضيل بن عياض، قال: امضِ بنا إليه، فأتيناه، فإذا هو قائم يصلى، يتلو آية من القرآن يردّدها، فقال: اقرع الباب. فقرعتُ الباب، فقال: مَن هذا؟

قلت: أجب أمير المؤمنين، فقال: ما لي ولأمير المؤمنين! فقلتُ: سبحان الله، أما عليك طاعة؟ أليس قد روى عن النَّبِيّ ﷺ: «ليس للمؤمن أن يذلّ نفسه».

فنزل ففتح الباب، ثم ارتقى إلى الغرفة فأطفأ السراج، ثم ارتقى إلى زاوية من زوايا البيت، فدخلنا فجعلنا نجول عليه بأيدينا، فسبقت يد هارون قبلي إليه، فقال: يا لها من كف، ما ألينها إن نجت غدًا من عذاب الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ.

فقلتُ في نفسي: ليكلّمنّه الليلة بكلام نقي من قلب تقي، فقال له: خذ فيما جئناك له، فقال: إن عمر بن عبد العزيز لما ولى الخلافة، دعا سالم بن عبد الله، ومحمد بن كعب القرظيّ، ورجاء بن حيوة، فقال لهم: إني قد ابتليتُ بهذا البلاء، فأشيروا علىّ، فعدّ الخلافة بلاء، وعددتها أنت وأصحابك نعمة، فقال له سالم بن عبد الله: إن أردت النجاة من عذاب الله فصم الدنيا، وليكن إفطارك منها الموت.

وقال له محمد بن كعب: إن أردت النجاة من عذاب الله، فليكن كبير المسلمين عندك أبا، وأوسطهم عندك أخا، وأصغرهم عندك ابنا فوقرّ أباك، وأكرم أخاك، وتحنّن على ولدك.

وقال له رجاء بن حيوة: إن أردت النجاة غدًا من عذاب الله، فأحب للمسلمين ما تحب لنفسك، واكْره لهم ما تكره لنفسك، ثم مت إذا شئت.

وأنى أقول لك هذا، وأنى أخاف عليك أشد الخوف يومًا تزل فيه الأقدام، فهل معك ـ رحمك الله ـ مثل هؤلاء، أو مَن يشير عليك بمثل هذا!

فبكى هارون بكاء شديدًا، حتى غشي عليه، فقلتُ له: ارفق بأمير المؤمنين، فقال: يا ابن أم الربيع، تقتله أنت وأصحابك، وأرفق به أنا؟ ثم أفاق فقال له: زدني رحمك الله، فقال: يا أمير المؤمنين، بلغني أن عاملا لعمر بن عبد العزيز شكا إليه، فكتب إليه عمر: يا أخي، اذكر طول شهر أهل النار في النار، مع خلود الأبد، وإياك أن ينصرف بك من عند الله، فيكون آخر العهد بك وانقطاع الرجاء.

قال: فلما قرأ الكتاب، طوى البلاد حتى قدم على عمر بن عبد العزيز، فقال له: ما أقدمك؟ قال: خلعت قلبي بكتابك، لا أعود إلى ولاية حتى ألقى الله عَزَّ وَجَلَّ.

فبكى هارون بكاء شديدًا، ثم قال: زدني يرحمك الله، فقال: يا أمير المؤمنين، إن العباس عم المصطفى ـ ﷺ ـ، جاء إلى النَّبِيّ ـ ﷺ ـ، فقال: يا رسول الله، أمرني على إمارة، فقال له النَّبِيّ ـ ﷺ ـ: «إن الإمارة حسرة وندامة يوم القيامة، فإن استطعت أن لا تكون أميرًا فافعل».

فبكى هارون بكاء شديدًا، فقال: زدني رحمك الله، فقال: يا حسن الوجه، أنت الذي يسألك الله عن هذا الخلق يوم القيامة، فإن

استطعت أن تَقِيَ هذا الوجه من النار فافعل، وإياك أن تصبح وتمسي وفي قلبك غش لأحد من رعيتك، فإن النَّبِيّ ـ ﷺ - قال: «من أصبح لهم غاشًا لم يرح رائحة الجنة».

فبكى هارون وقال له: عليك دين؟ قال: نعم، دين لربّى لم يحاسبني عليه، فالويل لي إن سألني، والويل لي إن حاسبني، والويل لي إن لم ألهم حجتي، قال: إنما أعنى من دين العيال. قال: إن ربى لم يأمرني بهذا، أمرني أن أصدق وعده وأطيع أمره، فقال جل وعز: {وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ما أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَما أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ} [1] فقال له: هذه ألف دينار، خذها فأنفقها على عيالك، وتقو بها على عبادة ربك، فقال: سبحان الله! أنا أدلك على طريق النجاة، وأنت تكافئني بمثل هذا! سلمك الله ووفقك، ثم صمت ولم يكلمنا، فخرجنا من عنده.

فلما صرنا على الباب، قال هارون: أبا عباس، إذا دللتني على رجل، فدلني على مثل هذا، هذا سيد المسلمين.

فدخلت عليه امرأة من نسائه فقالت: يا هذا، قد ترى ما نحن فيه من ضيق الحال، فلو قبلت هذا المال فتفرجنا به، فقال: إنما مثلى ومثلكم، كمثل قوم لهم بعير يأكلون من كسبه، فلما كبر نحروه، فأكلوا لحمه، فلما سمع هارون هذا الكلام قال: ندخل، فعسى أن يقبل المال! فلما علم الفضيل، خرج فجلس في السطح على باب الغرفة، فجاء هارون فجلس إلى جنبه، فجعل يكلمه فلا يجيبه، فبينا نحن كذلك، خرجت جارية سوداء فقالت: يا هذا، قد آذيت الشيخ منذ الليلة، فانصرف رحمك الله، فانصرفنا"[2].

ظل مجاورًا في بيت الله الحرام إلى أن مات بمَكَّة الْمُكَرَّمَة في أول شهر المحرم سنة سبع وثمانين ومائة[803م] ، في خلافة هارون الرشيد[3].

ختامًا:

وفي ختام هذا المبحث لي عدة ملاحظات أُجملها فيما يلي:

أولًا: أن المتصوفة المجاورين في بيت الله الحرام، خلال تلك المرحلة كانوا يتمتعون بالعلم والزهد في الدنيا مع عقيدة إسلامية صحيحة صافية لم يَشُبْهَا شيء من المنكرات التي عكرت على الصوفية مذهبهم فيما بعد.

ثانيًا: جاور بيت الله الحرام خلال تلك الفترة ستة من أقطاب الصوفية الكبار، كثيرهم

(1) سورة الذاريات: آية 56.

(2) الذهبي: سير أعلام النبلاء،(8/ 372)، الفاسي: العقد الثمين،(5/ 449 ــ 552)، ابن قدامة: التوابون،(ص: 27).

(3) ابن الجوزي: صفوة الصفوة،(2/ 134)، القرشي: الجواهر المضية،(1/ 409).

من مَكَّة الْمُكَرَّمَة وقليلهم من أنحاء متفرقة من العالم الإسلامي، كخراسان والطائف وبغداد، وإن حظي الجميع بثقة علماء الجرح والتعديل.

ثالثًا: أن هؤلاء العلماء على الرغم من شهرتهم في زمانهم، إلا أنهم لم يتركوا لنا مُصَنفًا يحمل فكرهم ومذهبهم، حتى ما وصل إلينا من كتب الفضيل بن عياض لم تحمل فكره الصوفي، بل جاءت في مجالات أخرى منها ما كتب في السيرة النبوية ومنها في تاريخ علماء المالكية. ولكن يمكنني القول: إن الفكر الصوفي لم يكن قد تبلور خلال تلك الفترة مثل باقي العلوم الإسلامية الأخرى، وعلى النحو الذي سيتضح لنا خلال الفترة القادمة، أعني القرنين الثالث والرابع الهجري.

المبحث الثالث:

الصوفية المجاورون في بيت الله الحرام خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين

يمثل القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين، المرحلة الثانية في تطور الفكر الصوفي، فنجد أن الصوفية خلال هذه المرحلة قد بلغت مرحلة عظيمة من الرقي العقلي، والصفاء النفسي، حتى تكلم أقطابها في أحوال النفس، ودقائقها، ثم تطورت للكلام على الذات الإلهية، ومدى صلتها بالإنسان.

وأستطيع القول: إنه في خلال هذه المرحلة، أصبح التصوف الإسلامي عِلمًا مستقلاً بذاته عن باقي العلوم الإسلامية الأخرى، وبدأت تظهر المؤلفات المستقلة في هذا المجال. يقول ابن خلدون: " فلما كُتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من هذه الطريقة (الصوفية) في طريقهم، فمنهم مَنْ كتب في الورع ومحاسبة النفس، ومنهم مَنْ كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال .... ثم صار علم التصوف في الملة علمًا مدونًا، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتابة من التفسير والفقه والأصول وغير ذلك"[1].

وفي هذه المرحلة ظهر أقطاب الصوفية الذين سيصبح لهم بعد ذلك تأثيرٌ كبيرٌ في علم التصوف؛ وفي الأجيال القادمة من المتصوفة، ومنهم: الحارث المحاسبي [المتوفى عام: 243 هـ / 758 م]، وأبي يزيد البسطامي [المتوفى عام: 261 هـ / 878 م]، وسهل بن عبد الله التُّستري [المتوفى عام: 283 هـ / 896 م]، والحسين بن منصور الحلاج

(1)المقدمة، (3 /991) بتصرف.

[المتوفى عام: 309 هـ / 922 م]، محمد بن علي بن الحسن بن بشر؛ المُلقب بالحكيم الترمذي[المتوفى عام: 320 هـ/ 932م]، صاحب كتاب" علم الأولياء وعلم الأنبياء"، وأبى بكر الشبلي[المتوفى عام: 334 هـ/ 945م]، ومحمد بن عبد الجبار النِّفريّ[المتوفى عام:354 هـ/965م]، صاحب كتاب" المواقف والمخاطبات" ، وأبى نصر السَّراج الطُّوسيّ [المتوفى عام:378 هـ/ 988م]، صاحب كتاب" الوجد"، وأبى طالب المَكيّ[المتوفى عام: 386 هـ/ 996م] صاحب كتاب" قوت القلوب"، وغيرهم من أقطاب الصوفية[1].

وأقدم مَن جاور البيت الحرام خلال تلك المرحلة، أبو غياث المكي [2]، حدث عن أحمد بن يونس اليربوعي عن مالك بن أنس. وقد حفظت لنا مصادرنا التاريخية بعض الحكايات التي تدل على زهد وورعه وسماحة نفسه[3]. عاش في خلافة المتوكل العباسي[232 - 247 هـ/846 - 861 م]، وتوفي بمَكَّة الْمُكَرَّمَة سنة إحدى وأربعين ومائتين[855م] [4].

ومن أقطاب الصوفية المجاورين خلال تلك الفترة، عمرو بن محمد بن كرب بن عصيص[5]، أصله من أصفهان[6]، ورحل إلى مَكَّة الْمُكَرَّمَة، وجوار بيت الله الحرام، فعرف بالمكي. وكان أحد مشايخ الصوفية، ومن علماء الشافعية، سمع يونس بن عبد الأعلى الصدفي، والربيع بن سليمان المرادي، وسيف بن سليمان الحراني[7]. روى عنه جعفر الخلدي، وغيره. ولقى أبا عبد الله الساجي، وصحب أبا سعيد الخراز[المتوفى عام: 286 هـ/ 899 م] [8]، وغيره من القدماء[9].

ذكرت بعض المصادر التاريخية أن له تصانيف في التصوف[10]، ولكنها لم تذكر لنا أسماءها. وقد صحب الجنيد[المتوفى عام: 297 هـ / 910 م] القطب الصوفي المعروف، قال الخطيب:" لما ولي عمرو قضاء جدة،

---

(1) د. محمود محمد خلف: السَّلْسَبِيلْ الْمَعِينْ فِيْ الْطَرَائِقْ الأَرْبَعِيْن، (ص: 15 ـ 16).

(2) الفاسي: العقد الثمين،(6/ 306).

(3) ابن الجوزي: صفة الصفوة،(1/ 439 ــ 441)، وكتابه: المنتظم،(11/ 290 ـ 293).

(4) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان،(15/ 108).

(5) الفاسي: العقد الثمين، (5/ 403)، السُّلمي: طبقات الصوفية،(ص: 200 ـ 205).

(6) الأصفهاني: حلية الأولياء،(10/ 291 ــ 296)، الأصفهاني: أخبار أصبهان،(2/ 33).

(7) القشيري: الرسالة القشيرية،(ص: 21)، ابن الجوزي: المنتظم،(6/ 93).

(8) د. محمود محمد خلف: مناهج البحث في التاريخ الإسلامي،(ص: 303).

(9) ابن الجوزي: صفة الصفوة،(2/ 440 ـ 442)، الذهبي: دول الإسلام،(1/ 181).

(10) اليافعي: مرآة الجنان،(2/ 227 ــ 228)، ابن الملقن: طبقات الأولياء،(ص: 343 ـ 344).

هجره الجنيد، فجاء إلى بغداد، فسلم عليه، فلم يجبه، فلما مات، حضر الجنيد جنازته، فقيل: الجنيد، الجنيد! فقال بعض من حضر: يهجره في حياته، ويصلى عليه بعد وفاته! لا والله لا يصلى عليه أبدًا، فصلى عليه غيره"[1].

وقد اختلف في سنة وفاته[2] ومحلها[3]، والصحيح إنه توفي في سنة إحدى وتسعين ومائتين [903م]، ودفن ببغداد[4]، في خلافة المكتفي بالله[289 - 295ه/ 902 -908م].

وَمنهم: عَمْرَو بن عُثْمَانَ المَكّيّ[5]، أصله من أصفهان[6]، رحل إلى بغداد وسكنها، ومن ثم فهو ينتمي إلى المدرسة البغدادية في التصوف، وبالتحديد إلى مدرسة الجنيد. أخذ علوم الطريقة عن أبي عبد الله النّباجيّ، وأبي سعيد الخراز، وغيرهما من المشايخ[7]. ثم صار شيخ الصوفية في زمانه، وإمام الطائفة في الأصول والطريقة[8].

(1) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(12/ 223 ـ 225).

(2) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة،(3/ 170 ـ 184).

(3) الذهبي: سير أعلام النبلاء،(14/ 57).

(4) ابن العماد: شذرات الذهب،(2/ 225 ـ 226).

(5) الفاسي: العقد الثمين،(5/ 404)، ابن الجوزي: صفة الصفوة،(2/ 248).

(6) الأصفهاني: تاريخ أصفهان،(2/ 23).

(7) الشعراني: الطبقات الكبرى،(1/ 104)،الأنصاري: تاريخ الأفكار القدسية،(1/ 157).

(8) ابن العماد: شذرات الذهب،(2/ 225)، كحالة: هدية العارفين،(1/ 803).

وله الكلام البليغ في الوجد، ولا بأس أن نسوق نماذج منه كي نقف على قوة وفصاحة الرجل، فمن كلامه:" لا يقع على كيفية الوجد عبارة، لأنه سر الله تعالى عند المؤمنين الموقنين". وقال:" اعلم أن العلم قائد، والخوف سائق، والنفس بين ذلك حرون جموح خداعة رواغة، فاحذرها، وراعها بسياسة العلم، وتتبعها بتهديد الخوف، يتمّ لك ما تريد". وقال:" سرعة قضاء الحاجة، على قدر الفاقة، ومن أسرع بمسألة قبل فاقته، كان بمنزلة الشارب للماء قبل عطشه، وقد قال الله تعالى: { أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ}[9]. وقال:" الصدق في الورع مفترض، كافتراض الصبر في الورع، ومعنى الصدق، الاعتدال والعدل". وقال:" اعلم أن كل ما توهمه قلبك، أو سنح في مجاري فكرك، أو خطر في معارضات سرك، من حسن أو بهاء، أو أنس أو ضياء، أو جمال أو قبح، أو نور أو شخص أو خيال، فالله بعيد من ذلك كله، بل هو أعظم وأجل وأكبر[10]، ألا تسمع إلى قوله ﷻ: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[11] وقال تعالى:{ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ}[12].

(9) سورة النمل: آية 62.

(10) السلمي: طبقات الصوفية،(ص: 200 ــ 205)، الأصفهاني: حلية الأولياء،(10/ 291).

(11) سورةالشورى: آية 11.

(12) سورة الإخلاص: آيات 3، 4.

ولعمرو بن عثمان كلامٌ طويلٌ في الوجد، هذا قليل من كثير مما قاله يثبت لنا مدى قدرته العلمية في التعبير عن مكنون نفسه، وما يجول في صدره، وإن كانت تعبيرات الصوفية لا يفهمها أحد غيرهم، لذا فيجب ألا تؤول على غير مرادها.

وقال عثمان بن سهل: دخلتُ على عمرو بن عثمان المكي في علته التي توفي فيها، فقلتُ له: كيف تجدك؟ فقال له: أجد سري واقفًا مثل الماء، لا يختار النقلة ولا المقام[1]. رحل في آخر عمره إلى بغداد في خلافة المقتدر بالله العباسي [295 - 320 هـ/ 908 -932م]، فتوفي بها في سبع وتسعين ومائتين[909م] [2].

الكَتَّانِيُّ وظهور فكرة القطب والأبدال:

ومن أشهرهم: مُحَمَّدُ بنُ عَلِيِّ بن جَعْفَرٍ البَغْدَادِيُّ، أَبُو بَكْرٍ الكَتَّانِيُّ[3]. القُدْوَةُ، العَارِفُ، شَيْخُ الصُّوْفِيَّةِ. أخذ الطريقة عَنْ: أَبِي سَعِيْدٍ الخَرَّازِ، وَإِبْرَاهِيْمَ الخَوَّاصِ، وغيرهما[4]. من أشهر تلاميذه في الطريقة جَعْفَرٌ الخُلْدِيُّ، وَمُحَمَّدُ بنُ عَلِيٍّ التَّكْرِيْتِيُّ، وَأَبُو القَاسِمِ البَصْرِيُّ، وَآخَرُوْنَ[5]. غادر بغداد للمجاورة في بيت الله الحرام، وَمِنْ كَلاَمِهِ، قَالَ: مَنْ يَدْخُلُ فِي هَذِهِ المَفَازَةِ يَحْتَاجُ إِلَى أَرْبَعٍ: حَالٍ تَحْمِيْهِ، وَعِلْمٍ يَسُوْسُهُ، وَوَرَعٍ يَحْجُزُهُ، وَذِكْرٍ يُؤْنِسُهُ. وَقَالَ: التَّصَوُّفُ خُلُقٌ، فَمَنْ زَادَ عَلَيْكَ فِي الخُلُقِ، زَادَ عَلَيْكَ فِي التَّصَوُّفِ. وَقَالَ: مِنْ حُكمِ المُرِيدِ أَنْ يَكُوْنَ نَومُهُ غَلَبَةً، وَأَكْلُهُ فَاقَةً، وَكَلاَمُهُ ضَرُوْرَةً[6].

قال بعض المؤرخين: خَتَمَ الكَتَّانِيُّ فِي الطَّوَافِ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَلْفَ خَتْمَةٍ، وَكَانَ مِنَ الأَوْلِيَاءِ[7]، وكان يطلق عليه:" سراج الحرم"[8].

ومما تجدر الإشارة إليه، أن فكرة القطب والأبدال - كما ذكرها الصوفية - لم تكن موجودة في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، فلا أساس لها في الكتاب والسُنَّة، ولم يذكرها السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم، ولم يعتقدوها كما تعتقد الصوفية. وبعد استعراض مجموعة من المصادر التاريخية توصلتُ إلى أن أقدم مَن يُنقل عنه عدد

(1) الجامي: نفحات الأنس،(ص: 84)، الموصلي: الكواكب الدرية،(1/ 259).

(2) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة،(3/ 180)، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(12/ 223).

(3) ابن الملقن: طبقات الأولياء،(ص: 144 ـ 145)، الصفدي: الوافي بالوفيات،(4/ 83).

(4) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار،(8/ 141 ـ 142)، حاجي خليفة: سلم الوصول،(3/ 193).

(5) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، (4/ 127)، الذهبي: تاريخ الإسلام، (7/ 467).

(6) السلمي: طبقات الصوفية،(ص: 282 ـ 283)، ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق،(54/ 251).

(7) الذهبي: سير أعلام النبلاء، (14/ 533 ـ 534)، السيوطي: المحاضرات والمحاورات،(ص: 285).

(8) الفاسي: العقد الثمين، (2/ 268)، ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق،(23/ 71).

الأولياء ورجال الغيب وذكر مساكنهم، هو: الكتّاني فقد قال -كما نُقِل عنه-، قوله: "النقباء ثلاث مائة، والنجباء سبعون، والبدلاء أربعون، والأخيار سبعة، والعُمدُ أربعة، والغوث واحد. فمسكن النقباء المغرب، ومسكن النجباء مصر، ومسكن الأبدال الشام، والأخيار سياحون في الأرض، والعُمد في زوايا الأرض، ومسكن الغوث مَكَّة. فإذا عرضت الحاجة من أمر العامة ابتهل فيها النقباء ثم النجباء ثم الأبدال ثم الأخيار ثم العُمدُ، ثمّ أجيبوا، وإلاّ ابتهل الغوث، فَلاَ يُتِمُّ مسألته حتى تُجاب دعوته"[1].

تُوُفِّيَ بِمَكَّة الْمُكَرَّمَة في خلافة المقتدر بالله العباسي [295 - 320هـ/ 908 -932م]، سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَعِشْرِيْنَ وَثَلاَثِمائَةٍ[934م] [2].

وفي تلك المرحلة عاش القطب الصوفي، علي بن محمد البغدادي، المعروف بالمزين[3]. صحب بنانًا الحمّال، وسهل بن عبد الله التستري، والجنيد[4]. سافر إلى مَكَّة الْمُكَرَّمَة وظل مجاورًا في بيت الله الحرم حتى وفاته. وكان من أروع المشايخ وأحسنهم حالًا وصاحب تعبد واجتهاد، كما يقول علماء الصوفية[5]. وقد حفظت لنا المصادر التاريخية كثيرًا من كلماته وأفكاره، ومن ذلك قوله:" الكلام من غير ضرورة، مقت من الله للعبد". و«الذنب ـ بعد الذنب ـ عقوبة الذنب، والحسنة ـ بعد الحسنة ـ ثواب الحسنة». وقال: «مَن استغنى بالله، أحوج الله الخلق إليه، ومن افتقر إلى الله وصحّح فقره إليه؛ بملازمة آدابه أغناه الله به عن كل ما سواه»[6].

وقال جعفر الخلدي: ودّعت المزيّن الصوفي، فقلت: زودني شيئًا. فقال: إن ضاع منك شيء، أو أردت أن يجمع الله بينك وبين إنسان، فقل:" يا جامع الناس ليوم لا ريب فيه، إن الله لا يخلف الميعاد، اجمع بيني وبين كذا، فإن الله تعالى يجمع بينك وبين ذلك الشيء، أو ذلك الإنسان، فما دعوت بها في شيء إلا استجيب"[7].

كما حفظت لنا كتب التراث الإسلامي كثيرًا من الحكايات الواهية حول كراماته[8]، ولكن أكثرها لا يثبت عند أهل العلم. مات

---

(1) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، (4/ 127)، ابن الملقن: طبقات الأولياء،(ص: 146)، ابن تيمية: جامع المسائل، (ص: 11).

(2) الذهبي: العبر، (2/ 17)، ابن العماد: شذرات الذهب،(4/ 117 ـ 118).

(3) الفاسي: العقد الثمين، (5/ 306)، السلمي: طبقات الصوفية،(ص: 382 ـ 385).

(4) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(12/ 73).

(5) الأنصاري: نتائج الأفكار القدسية،(1/ 196)، الموصلي: الكواكب الدرية،(4/2).

(6) ابن الجوزي: المنتظم،(13/ 388).

(7) ابن الجوزي: صفة الصفوة،(2/ 150)، القشيري: الرسالة القشيرية،(ص: 35).

(8) الأصفهاني: حلية الأولياء،(8/ 135)، الشعراني: الطبقات الكبرى،(1/ 130).

بمَكَّة الْمُكَرَّمَة سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة[393م] [1]، في خلافة الراضي بالله[322 -329 هـ/ 934 - 941م].

النَّهْرَجُورِيُّ ونظرية الفناء والبقاء:

ومن أشهر علماء الصوفية في عصر المتقى لله[2] العباسي[329 - 333 هـ/ 941 - 945م]، إِسْحَاق بن مُحَمَّد الصُّوْفِيّ[3]، أَبُو يَعْقُوب النَّهْرَجُورِيُّ[4]، نسبته إلى نهر جور ـ قرية بالقرب من الأهواز[5]ـ. من كبار مشايخ الصُّوفية وعُلمائهم[6]، جاور بالحَرَم بمَكَّة الْمُكَرَّمَة سنين كثيرة حَتَّى مَاتَ بِها[7]، وكان ديِّنًا فاضلًا[8].

صَحِبَ الْجُنَيْدَ بْنَ مُحَمَّدٍ، وَسَهْل بن عبد الله التُّسْتَري، وَعَمْرو بن عُثْمَان الْمَكّيّ، وَأَبا يَعْقُوب السُّوسِي، وغيرهم مِنْ أَئِمَّةِ الْقَوْمِ[9]. وَمِنْ كَلَامِهِ الْحَسَنِ قَوْلُهُ:" مَفَاوِزُ الدُّنْيَا تُقْطَعُ بِالْأَقْدَامِ، وَمَفَاوِزُ الْآخِرَةِ تُقْطَعُ بِالْقُلُوبِ". وقال:" العابد يَعبُد الله تحذيرًا، والعارف يَعبد الله تشريفًا". وَعَنْهُ قَالَ:" الصّدْقُ موَافقةُ الحَقِّ فِي السرّ وَالعلانَية، وَحَقِيْقَةُ الصّدْقِ القَوْلُ بِالْحَقِّ فِي مواطن الهلَكَة". قَالَ:" الدُّنْيَا بحرٌ، وَالآخِرَة سَاحِلٌ، وَالمركب التَّقْوَى، وَالنَّاس سَفرٌ". وَعَنْهُ: قَالَ:" اليَقِينُ مُشَاهدَةُ الإِيْمَان بِالغَيْبِ". وَعَنْهُ:" أَفضلُ الأَحْوَالِ مَا قَارنَ العِلْمَ". وقَالَ: "الصدْق مُوَافقَة الْحق فِي السّرّ وَالْعَلَانِيَة وَحَقِيقَة الصدْق القَوْل بِالْحَقِّ فِي مَوَاطِن التَّهْلُكَة"[10].

وقال النَّهْرَجُورِيّ: كنتُ بمَكَّة الْمُكَرَّمَة، فجاءني فقيرٌ ومعه دينار، فقال: إذا كان غدًا فأصلِح لي بنصفه قَبْرًا، وجَهِّزني بنصفه، فقلتُ في نفسي: أصابه يَبْسُ الحجاز، فلمَّا كان من الغد طاف بالبيت، ثم جاء وامتدَّ على وجه الأرض، فقلتُ: هو ذا يَتَماوَتُ، فذهبتُ إليه وحرَّكتُه فإذا هو ميتٌ، فدفنتُه كما أمر[11].

---

(1) ابن العماد: شذرات الذهب،(2/ 316).

(2) السيوطي: تاريخ الخلفاء،(ص: 285).

(3) الفاسي: العقد الثمين،(3/ 182)، الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف،(ص: 30).

(4) ابن الجوزي: المنتظم، (14/ 20)، أبو سليمان البناكتي: تاريخ البناكتي، روضة أولي الألباب،(ص: 194).

(5) اليافعي: مرآة الجنان، (2/ 224)، ابن كثير: البداية والنهاية،(15/ 144).

(6) ابن الملقن: طبقات الأولياء،(ص: 105 ـ 106)، سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان،(17/ 198 ـ 199).

(7) الذهبي: سير أعلام النبلاء، (15/ 232 ـ 233)، الزركلي: الأعلام،(1/ 296).

(8) الصفدي: الوافي بالوفيات،(8/ 275)، حاجي خليفة: سلم الوصول،(1/ 294).

(9) الذهبي: تاريخ الإسلام ،(23/ 35)،(24/ 278،73، 279)، وكتابه: سير أعلام النبلاء،(14/ 320).

(10) السُلمي: طبقات الصوفية،(ص: 287، 288)، ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق،(6/ 192)، ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق، (3/ 355).

(11) ابن الملقن: طبقات الأولياء، (ص: 140)، ابن رجب: مجموع رسائل ابن رجب، (3/ 60، 302).

وقد وردت بعض الروايات التي تدل على حسن خاتمة النَّهْرَجُورِيّ، فعن أبي الحسن المُزَيّن ـ أحد مريديه ـ قال: جلستُ عند رأس النَّهْرَجُورِي وهو في النَّزْع، فقلتُ له: قل: لا إله إلا الله، فتبسّم وقال: إيَّايَ تعني! وعِزَّةِ مَن لا يذوقُ الموتَ، ما بقي بيني وبينه إلا حجاب العِزَّة، ثم طَفِئ من ساعته، فكان المُزَيّن يقبضُ على لحيته ويقول: حَجَّام مثلي يُلَقِّن أولياء الله الشهادة، ثم يبكي ويقول: واخَجْلَتاه(1).

تُوُفِّيَ النَّهْرَجُورِي بِمَكَّة الْمُكَرَّمَة سنَة ثَلاثَيْن وَثلاثِمائَة[941م] (2)، قَالَ أَبُو عُثْمَان المَغْرِبِيّ:" مَا رَأَيْتُ فِي مَشَايِخنَا أَنورَ مِنْهُ"(3).

ومن القضايا المهمة التي يجب مناقشتها، أن بعض مؤرخي الصوفية، قد ذكر أن النَّهْرَجُورِيّ، كان يَقُوْلُ بنظرية الفنَاءِ وَالبقَاءِ؛ فالفَنَاءُ رُؤْيَةِ قيَام العَبْدِ للهِ، وَالبقَاءُ رُؤْيَةِ قيَامِ الله فِي الأَحْكَامِ(4). فهل معنى ذلك أن النَّهْرَجُورِيّ هو أول مَن قال بنظرية الفناء والبقاء من علماء الصوفية؟!.

إن نظرية الفناء والبقاء تعد من أخطر النظريات التي ظهرت على يد علماء الصوفية في الإسلام، وكان لها تأثيرٌ كبيرٌ جدًا في الفكر الإسلامي عامة والفكر الصوفي خاصة، ولا أعدو الحقيقة إن قلت: إن تأثيرها ما زال ممدًا في الفكر الصوفي حتى الآن. إن هذه النظرية تعني ببساطة شديدة: أن تتحرر الروح شيئًا فشيئًا، من كل ما هو غير رباني، فهو تلاشي الصوفي عن وجوده الحسي. ويستلزم ذلك" الفناء" " البقاء" أو الاتحاد بالحياة الربانية. والغاية القصوى عند الصوفي المسلم ـ باختصار شديد ـ أن يصير ربانيًا(5).

بالقراءة المتأنية في هذه النظرية، وبالرجوع إلى المصادر التاريخية وكتب طبقات الصوفية، يتضح لنا أن أول مَن نادى بهذه النظرية من علماء الصوفية، هو القطب الصوفي أبي سعيد الخراز[المتوفى عام: 279 هـ / 892 م] (6)، الذي أطال التفكير في مسألة الموت والحياة(7)، حتى أخرج لنا نظريته

(1) ابن الجوزي: مثير العزم الساكن،(2/ 20)، الشارعي: مرشد الزوار إلى قبور الابرار، (1/ 260 ـ 261، 262، 573).

(2) الذهبي: العبر، (2/ 36)، ابن العماد: شذرات الذهب،(4/ 168 ـ 169).

(3) السلمي: طبقات الصوفية، (ص: 240).

(4) السلمي: طبقات الصوفية، (ص: 286)، د. غالب بن علي عواجي: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، (3/ 970)، مجموعة من الباحثين: موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، (7/ 74).

(5) نيكلسون: الصوفية في الإسلام،(ص: 138).

(6) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(4/ 276)، ابن الجوزي: صفة الصفوة،(2/ 435)، وكتابه: المنتظم،(5/ 105).

(7) القشيري: الرسالة القشيرية،(ص: 148).

في" الفناء والبقاء" [1]. وهذا المذهب، أو الفلسفة الصوفية التي وضع حجر الأساس لها أبو سعيد الخراز[2]، قد آتت أُكلها بعد ذلك على يد الحسين بن منصور الحلاج[3]، الذي قُتل في بغداد سنة [309 هـ / 922 م].

والذي يهمنا هنا أن نذكر: إن نظرية " الفناء والبقاء "، قد قُوبلت برفض شديد من عوام المسلمين، وبهجوم أشد من علمائهم، وفي مقدمتهم المجاورين في بيت الله الحرام، وذلك لأن الشبه واضح بين هذه النظرية، وبين المذهب المسيحي، الذي يقول ببقاء السيد المسيح، لذا كانت هذه النظرية عند المسلمين كُفرًا، بل من شر أنواع الكفر[4].

فكان من الطبيعي إذًا أن ينكر جمهور الناس مثل تلك النظريات التي أذاعها أبو سعيد الخراز في كتابه "السر"[5]، والتي لم يفهم الناس ما جاء فيه من عبارات غامضة، أنكرها عليه علماء أهل السُّنَّة، ومن ثم فقد نسبوه إلى الكفر والإلحاد[6].

صفوة القول: أن نظرية الفناء والبقاء قد وضع بذرتها أبا سعيد الخراز، ثم سقاها ورعاها الحلاج، حتى آتت أُكلها، ثم جاء النَّهْرَجُورِي فحافظ عليها وقطف ثمارها. ولكن والحق يقال: إن هذه النظرية قد لاقت إعراضًا ورفضًا شديدًا من المجاورين في بيت الله الحرم.

وفي عصر المطيع لله العباسي[334 - 363 هـ / 945 - 974م]، عاش العارف بالله، أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادِ بْنِ بِشْرِ بْنِ دِرْهَمٍ، أَبُو سَعِيدِ بْنُ الْأَعْرَابِيِّ[7]. ولد في سنة ست وأربعين ومائتين[861م] بمدينة البصرة

---

(1) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق،(5/ 129)، الصفدي: الوافي بالوافيات،(7/ 180).

(2) د. محمود محمد خلف: أعلام وأقلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2019م،(ص: 240 ـ 241).

(3) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(8/ 112)، ابن الجوزي: المنتظم،(6/ 160)، ابن خلكان: وفيات الأعيان،(2/ 140).

(4) نيكلسون: الصوفية في الإسلام،(ص: 140)، وقد فصَّل الخراز الدرجات المختلفة للفناء، وأعلاها هي الفناء في الذات الإلهية. هذا، وقد وصفها أدق وصف " النِّفري " الذي استبدل" الفناء" و" الفاني": بـ" الوقفة والواقف"، ويعني بالوقفة: الانقطاع عن " الطلب"، وبالواقف المنقطع عن " الطلب" لفنائه في المطلوب. لمزيد من التفاصيل انظر كتاب النِّفري:(محمد بن عبد الجبال بن =

= الحسن، المتوفى عام: 355 هـ/965م): المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر يوحنا أربري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012م، الطبعة الأولى.

(5) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي،(2/ 456)، كحالة : معجم المؤلفين،(2/ 38).

(6) ابن العماد: شذرات الذهب،(2/ 193).

(7) القشيري: الرسالة القشيرية، (1/ 132)، الفاسي: العقد الثمين، (3/ 88).

بالعراق[1]. وبدأ حياته العلمية في طلب علم الحديث حتى صار محدثًا ثقة[2]. ثم حُبّب إليه علم التصوف، فَصَحِبَ الْجُنَيْدَ بْنَ مُحَمَّدٍ، وعمرو بْن عُثْمَان الْمَكّي، وَأَبو الْحُسَيْن النُّورِيّ، وَغَيْرَهُمَ من أقطاب الصوفية؛ حتى صار من جلة مشايخهم وعلمائهم[3].

سَكَنَ مَكَّةَ الْمُكَرَّمَةِ وجاور بيت الله الحرام، حتى صَارَ شَيْخَ الْحَرَمِ المكي في وقته، سندًا، وعلمًا، وزهدًا، وعبادةً[4].

ومن جميل كلامه: إن الله تَعَالَى طيب الدُّنْيَا للعارفين بِالْخرُوجِ مِنْهَا وَطيب الْجنَّة لأَهْلهَا بالخلود فِيهَا فَلَو قيل للعارف إِنَّك تبقى فِي الدُّنْيَا لمات كمدًا وَلَو قيل لأهل الْجنَّة إِنَّكُم تخرجُونَ مِنْهَا لماتوا كمدًا فطابت الدُّنْيَا بِذكر الْخُرُوج مِنْهَا وَطَابَتْ الْجنَّة بِذكر الخلود فِيهَا. وقَال: أخسر الخاسرين من أبدى للنَّاس صَالح أَعماله وبارز بالقبيح من هُوَ أقرب إِلَيْهِ من حَبل الوريد[5]. وقال: الْمعرفَة كلهَا الِاعْتِرَاف بِالْجَهْلِ والتصوف كُله ترك الفضول والزهد كُله أَخذ مَا لَا بُد مِنْهُ وَإِسْقَاط مَا بَقِي والمعاملة كلهَا اسْتِعْمَال الأولى فَالْأولى من الْعلم والتوكل كُله طرح الكنف وَالرِّضَا كُله ترك الِاعْتِرَاض والمحبة كلهَا إِيثَار المحبوب على الْكل والعافية كلهَا إِسْقَاط التَّكَلُّف وَالصَّبْر كُله تلقي الْبلَاء بالرحب والتفويض كُله الطُّمَأْنِينَة عِنْد الْموَارِد وَالْيَقِين كُله ترك الشكوى عِنْدَمَا يضاد مرادك والثقة بِاللَّه علمك أَنه بك وبمصالحك أعلم مِنْك بِنَفْسِك[6]. وهذه أقوال تكتب بماء الذهب خرجت من قلب عارف بالله تعالى خاشع له، مجاور لحرمه الشريف.

كَانَ ابْنُ الْأَعْرَابِيُّ كَبِيرَ الشَّأْنِ، بعيدَ الصّيت، عَالِيَ الإِسْنَادِ[7]، جلس للتحديث في الحرم المكي، فالتف طلاب العلم حوله ينهلون من علمه ونسكه، فكان من أبرز تلاميذه : أَبُو عَبْدِ اللهِ بنُ خَفِيْف، وَأَبُو بَكْرِ بنُ المُقْرِئ، وَأَبُو عَبْدِ اللهِ بنُ مَنْدَة، وَالقَاضِي أَبُو عَبْدِ اللهِ بنُ مفرج، وَعَبْدُ اللهِ بنُ يُوْسُفَ الأَصْبَهَانِيّ، وَمُحَمَّدُ بنُ أَحْمَدَ بنِ جُمَيْع الصَّيْدَاوِي، وَعَبْدُ اللهِ بنُ مُحَمَّدٍ الدِّمَشْقِيّ

---

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، (15/ 213)، الزركلي: الأعلام، (1/ 208).

(2) الهروي: مشتبه أسامي المُحَدّثين، (ص: 47)، الذهبي: المعين في طبقات المُحَدّثين، (ص: 111).

(3) ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق، (3/ 261)، الذهبي: تذكرة الحفاظ ، (3/ 47 ـ 48).

(4) الذهبي: تاريخ الإسلام، (7/ 733)، ابن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث، (3/ 43).

(5) السلمي: طبقات الصوفية، (ص: 320 ـ 321)، ابن =

= الملقن: طبقات الأولياء، (ص: 77 ـ 78).

(6) الذهبي: سير أعلام النبلاء، (15/ 407ـ 408)، ابن حجر: لسان الميزان، (1/ 308).

(7) السيوطي: طبقات الحفاظ، (ص: 353 ـ 354)، بامخرمة: قلادة النحر، (3/ 108).

القَطّان، وَصَدَقَة بنُ الدّلم، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بنُ عُمَرَ بنِ النَّحّاسِ، وَعَبْد الوَهّابِ بن مُنِيْر المِصْرِيّان، وَمُحَمَّد بنُ عَبْدِ المَلِكِ بنِ ضَيْفُون شَيْخُ أَبِي عُمَر بن عَبْدِ البَرّ، وَأَبُو الفَتْح مُحَمَّدُ بنُ إِبْرَاهِيْمَ الطَّرَسُوْسِيّ[1]، وَعَدَدٌ كَثِيْرٌ مِنَ الحُجَّاج وَالمجَاورين في بيت الله الحرام[2].

إلى جانب هذا، فقد صَنَّفَ كُتُبًا لِلصُّوفِيَّةِ، منها:« كتاب في معنى الزهد، وأقوال الناس فيه وصفة الزاهدين»[3]، و« كتاب رؤية الله تبارك وتعالى»[4]، و« رسالة في المواعظ والفوائد وغير ذلك»[5]، و«طبقات النساك»[6] ، و« كتاب المعجم في الحديث»[7] ، و« حديث أبي عثمان سعدان بن نصر المخزومي عن شيوخه» [8]، و« كتاب القُبَل والمعانقة والمصافحة - في الحديث» [9]، و« المنتقى في الحديث» [10] ، وغيرها من المصنفات[11] المهمة التي تعكس قدرة عقلية على التصنيف في علوم الحديث والتصوف. تُوُفِّيَ بِمَكَّةَ الْمُكَرَّمَة فِي شَهْرِ ذِي القَعْدَةِ سنَةَ

---

(1) ابن الجوزي: المنتظم، (14/ 88)، حاجي خليفة: سلم الوصول، (1/ 211).

(2) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، (6/ 140)، المقريزي: المقفى الكبير، (1/ 394 ـ 395).

(3) توجد نسخة مخطوطة في دار الكتب المصريّة مجموع 125 ورقة 256 - 288 ، رقم الحفظ: 178/7، ورقم: 346/1.

(4) توجد نسخة مخطوطة في المكتبة الظاهرية، حديث 280 (من 250 أ- 256 أ- القرن السابع الهجري) الظاهريّة حديث 280 ورقة 250 - 255؛ والمكتبة المركزية - الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة رقم الحفظ: 330 ، الرياض، رقم الحفظ: 5990. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، رقم الحفظ: 2029-1-ف.

(5) توجد نسخة مخطوطة في دار الكتب المصريّة مجموع 125؛ رقم الحفظ: 346/1. البغدادي: هدية العارفين، (1/ 62).

=

(6) أفاد منه أبو نُعيم في، «حلية الأولياء» والذهبي في: «تذكرة الحفاظ». سزكين: تاريخ التراث العربي، (4/ 155 ـ 156).

(7) توجد نسخة مخطوطة في المكتبة الظاهرية، حديث 280 (من 1 أ- 249 ب، القرن السابع الهجري) الظاهريّة حديث 280 ورقة 249؛ رقم الحفظ: 23، 280. المكتبة المركزية، المملكة العربية السعودية، الرياض، رقم الحفظ: 5989، 5990 ، مكة المكرمة، رقم الحفظ: 53.

(8) توجد نسخة مخطوطة في المكتبة الظاهريّة عام 4556 ورقة 24. البغدادي: إيضاح المكنون، (4/ 349).

(9) توجد نسخة مخطوطة في مكتبة عارف حكمت 167 ورقة 2 - 9؛ وفي المكتبة السليمانية نسخة مصوّرة منه رقم 2279؛ رامبور أوّل رقم 220؛ 556.

(10) توجد نسخة مخطوطة في المكتبة الظاهريّة حديث 234 ورقة 8. رضا: معجم تاريخ التراث الإسلامي، (1/ 438).

(11) كحالة: معجم المؤلفين، (2/ 103)، حاجي خليقة: كشف الظنون، (2/ 1108).

أَرْبَعِيْنَ وَثَلاَثِمائَةٍ[952م] [1].

أَبُو عَمْرٍو الزَّجَّاجِيُّ ونظرية المعرفة:

وفي تلك الفترة ـ أيضًا ـ جاور بيت الله الحرام العارف بالله، مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ يُوسُفَ بْنِ مُحَمَّدٍ، أَبُو عَمْرٍو الزَّجَّاجِيُّ النَّيْسَابُورِيُّ[2]. نيسابوري الْأَصْل، صَحِبَ أَبَا عُثْمَانَ وَالْجُنَيْدَ وَالنُّورِيَّ وَالْخَوَّاصَ وَغَيْرَهُمْ[3]. وَأَقَامَ بِمَكَّةَ الْمُكَرَّمَة، وَكَانَ شَيْخَ الصُّوفِيَّةِ بِهَا، وَحَجَّ سِتِّينَ حِجَّة، وَيُقَالُ: إِنَّهُ مَكَثَ أَرْبَعِينَ سَنَةً لَمْ يَتَغَوَّطْ وَلَمْ يَبُلْ إِلَّا خَارِجَ الْحَرَمِ بِالْكُلِّيَّةِ، وكان يخرج إلى الحِلّ فيقضي حاجته ثم يرجع[4].

كان يعقد حلقته بالحرم المكي، وكان من أشهر مريديه وأتباعه أقطاب الصوفية الكبار من أمثال الكتاني والنهرجوري والمرتعش وَغيرهم من الْمَشَايِخ، وكانوا إِذا تكلمُوا فِي شَيْء رَجَعَ جَمِيعهم إِلَى مَا يَقُول[5].

وقد حفظت لنا كتب التاريخ والطبقات كثيرًا من أقواله والأسئلة التي كانت توجه إليه، ومن أمثلة ذلك قوله: الْمعرفَة على سِتَّة أوجه معرفَة الوحدانية وَمَعْرِفَة التَّعْظِيم وَمَعْرِفَة الْمِنَّة وَمَعْرِفَة الْقُدْرَة وَمَعْرِفَة الْأَزَل وَمَعْرِفَة الْأَسْرَار. وبذلك يكون الزَّجَّاجِيُّ هو أول مَن تكلم في نظرية المعرفة من علماء التصوف الإسلامي.

وكان يَقُول: مَن تكلم على حَال لم يصل إِلَيْهِ كَانَ كَلَامه فتْنَة لمن يسمعهُ وَدعوى تتولد فِي قلبه وَحرمه الله الْوُصُول إِلَى ذَلِك الْحَال وبلوغه. ومن أطيب كلامه: مَن جاور بِالْحرم وَقَلبه مُتَعَلق بِشَيْء سوى الله تَعَالَى فقد أظهر خسارته. وقال ـ أيضًا ـ من تشوف بِالْحرم رفقًا من غير مَن جاوره بعده الله تَعَالَى عَن جواره ووكل بِقَلْبِه الشُّح وَأطلق لِسَانه بالشكوى وَمسح قلبه عَن المعارف وأظلمه عَن أنوار الْيَقِين ووكله إِلَى حوله وقوته ومقته عِنْد خلقه[6].

ومن أمثلة الأسئلة التي كانت توجه إليه، سُئِلَ أَبُو عَمْرو الزجاجي مَا بالك تَتَغَيَّر عَن التَّكْبِيرَة الأولى فِي الْفَرَائِض، فَقَالَ: لِأَنِّي افْتتح فريضتي بِخِلَاف الصدْق فَمن يقل الله أكبر وَفِي قلبه شَيْء أكبر مِنْهُ أَو قد كبر شَيْئا سواهُ على مُرُور الْأَوْقَات كذب نَفسه على لِسَانه. وَسُئِلَ أَبُو عَمْرو عَن الحمية، فَقَالَ: الحمية فِي الْقُلُوب تَصْحِيح الْإِخْلَاص وملازمته، وَالْحمية فِي النُّفُوس ترك الدَّعْوَى ومجانبتها.

---

(1) الذهبي: العبر، (2/ 258)، ابن العماد: شذرات الذهب، (4/ 216 ـ 217).

(2) ابن الجوزي: المنتظم، (14/ 120 ـ 121)، حاجي خليفة: سلم الوصول، (4/ 469 ـ 470).

(3) الذهبي: تاريخ الإسلام، (7/ 868).

(4) ابن كثير: البداية والنهاية، (15/ 239).

(5) الصفدي: الوافي بالوفيات، (1/ 256).

(6) السلمي: طبقات الصوفية، (ص: 323 ـ 324).

وقال ـ أيضًا ـ: الحمية ترك الشكوى من الْبلوى بل استلذاذ الْبلوى إِذْ الْكل مِنْهُ فَمن أسخطه وَارِد من محبوبه يبين عَلَيْهِ نُقْصَان محبته [1]. وغير ذلك من الكلمات الباهرات التي تدل على قلب مُعظم لحرمات الله تعالى خاشعًا له في حرمه المكي.

وعلى الرغم من كثرة علمه وروعة كلماته، غير أنه لم يترك لنا مصنفًا نقف به على طريقته في التفكير، ولكنه قدم للصوفية نظرية جديدة، وهي نظرية المعرفة والتي كان له السبق إليها. توفّي بِمَكَّة الْمُكَرَّمَة في خلافة المطيع لله العباسي[334 -363 هـ / 945 - 974م]، وذلك في سنة ثَمَان وَأَرْبَعين وثلاثمائة[959م] [2].

ومن المجاورين في بيت الله الحرام خلال تلك المرحلة، أَحْمَد بْن محبوب بْن سُلَيْمَان، أَبُو الْحَسَن الفقيه الصوفِي[3]، يعرف بغلام أَبِي الأديان[4]. كَانَ من شيوخ الصوفِية، أصله من مدينة الرَّمْلة بفلسطين كانت له رحلة علمية فدخل بلاد الشام ومصر، وسمع من علماء تلك البلدان، ومن أشهرهم: أَحْمَد بْن محبوب أبو مسلم الكجي، وَمحمد بْن عُثْمَان بْن أَبِي شيبة، وَمحمد بْن يَحْيَى الْمَرْوَزِيُّ، ومحمد بْن يُوسُف بْن البركي، وَالحسن بْن عَلِيّ بْن المتوكل، ومحمد بْن الحسين الأنماطي، وأبو السري مُحَمَّد بْن نعيم الأنصاري، وأبو برزة الحاسب، ويُوسُف بْن يَعْقُوب الْقَاضِي، ومحمّد بن عَبْد اللَّهِ الحضرمي، وأبو خليفة الجمحي، وغيرهم من شيوخ الشام، ومصر[5]، وكَانَ ثقة في الحديث[6].

سكن مَكَّة الْمُكَرَّمَة وجاور بيت الله الحرام وحدث بِهِ، وكان من أبرز تلامذته مُحَمَّد بْن أَحْمَد بْن إِسْحَاق البزاز، وغيره[7]. خرج في آخر عمره لزيارة مسجد رَسُولِ اللَّه ـ ﷺ ـ بالمدينة المنورة فمات ودفن بها[8]، وذلك في خلافة المطيع لله العباسي[334 -363 هـ / 945 - 974م] في سنة سبع وخمسين وثلاثمائة[967م] [9].

صفوة القول: أن أبا الحسن الفقيه ولد في مدينة الرملة، وسكن مَكَّة الْمُكَرَّمَة، ومات بالمدينة المنورة، بدأ حياته محدثًا، وانتهى به العمر قطبًا صوفيًا.

---

(1) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان،(17/ 322 ـ 323).
(2) الفاسي: العقد الثمين، (2/ 107ــ 108).
(3) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان،(17/ 395).
(4) الفاسي: العقد الثمين،(3/ 115).
(5) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(5/ 380 ـ 381).
(6) ابن حبان: الثقات، (2/ 97).
(7) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق،(5/ 488)، ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق،(3/ 294).
(8) السخاوي: التحفة اللطيفة،(1/ 128).
(9) الذهبي: تاريخ الإسلام،(26/ 156)، د. نايف بن صلاح: الروض الباسم،(1/ 258 ـ 259).

وأما آخر الصوفية المجاورين في بيت الله الحرام في خلافة المطيع لله العباسي، فكان محمد بن الحسن بن سعيد بن الخشاب، المعروف بابن الخشاب الصوفي[1]. أصله من نيسابور، كانت له رحلة علمية دخل خراسان وأقام بها سنين، ثم رحل إلى بغداد، وصاحب أقطاب الصوفية الكبار وفي مقدمتهم أبو جعفر محمد بن عبد الله الفرغاني، وأبو بكر الشبلي، وغيرهما[2]. وعلى ذلك فهو يتبع فكر المدرسة الصوفية البغدادية.

رحل إلى مَكَّة الْمُكَرَّمَة وجاور بيت الله الحرام، وقد روى عنه: أبو عبد الرحمن السلمي النيسابوري، والحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ، وغيرهما. كان من أكمل الصوفية المجاورين في بيت الله الحرام، عقلًا ودينًا، وأكثرهم تعظيمًا للسُنَّة وتعصبًا لها[3]. مات بمَكَّة الْمُكَرَّمَة سنة إحدى وستين وثلاثمائة[971م].

ومن بغداد يأتي القطب الصوفي، عبد السلام بن محمد بن أبي موسى، أبو القاسم الصُّوفي البغدادي[4]. بدأ حياته في طلب علم الحديث، فسَمِعَ: أبا بكر بن أبي داود، وأبا عَرُوبة الحرّاني، وأحمد بن عبد الوارث

(1) الفاسي: العقد الثمين،(2/ 148).

(2) ابن البيع: تاريخ نيسابور، (ص: 104).

(3) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(2/ 612).

(4) الفاسي: العقد الثمين، (5/ 74).

العسال، وغيرهم[5]. وروى عَنْهُ: علي بن سعد البَغَوي، وابن جَهْضم، وأبو نُعَيم الأصفهاني، وغيرهم[6].

سافر الكثير، ولقي الشُّيوخ من أهل الحديث والتصوُّف، وجمع بين علم الشريعة والحقيقة، والفُتُوَّة وحُسنِ الخُلُق[7]، وجاور بمَكَّة الْمُكَرَّمَة سنين، وكان شيخَ الحَرَم المكي في وقته، كان زاهدًا عابدًا ثقة[8]. مات في سنة أربع وستين وثلاثمائة [974م] [9]، في خلافة الطائع لله العباسي [363 - 381ه/ 974 -991م].

وفي خلافة الطائع لله العباسي [363 - 381ه/ 974 -991م]، جاور بيت الله الحرام، إبْرَاهِيْمُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ أَحْمَدَ بنِ مَحْمَوَيْه الخُرَاسَانِيُّ النَّصْرَابَاذِيُّ[10]، أَبُو القَاسِمِ النَّيْسَابُوْرِيُّ، وَنَصْرَ آباذَ: محلَّةٌ مِنْ نَيْسابُورَ، خرج منها في طلب العلم ودخل كثيرًا من الأمصار الإسلامية، ومنها: خُرَاسَان، والري، وَالشَّامِ، وَالعِرَاقِ، وَالحِجَازِ ، وَمِصْرَ[11].

(5) ابن الجوزي: المنتظم،(14/ 240).

(6) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، (17/ 482).

(7) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، (36/ 216)، ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق،(15/ 117).

(8) الذهبي: تاريخ الإسلام،(8/ 230).

(9) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة،(4/ 112).

(10) السمعاني: الأنساب، (13/ 105 ــ 106): مادة،(النصرآباذيّ).

(11) المقريزي: المقفى الكبير، (1/ 172 ــ 176)، =

سَمِعَ خلال تلك الرحلة كثير من العلماء، من أشهرهم أَبَو العَبَّاسِ السَّرَّاجَ، وَابنُ خُزَيْمَةَ، وَأَحْمَدُ بنَ عَبْدِ الوَارثِ العسَّال، وَيَحْيَى بنَ صَاعِدٍ، وَمَكْحُوْلٌ البَيْرُوْتِيّ، وَابنُ جَوْصَا، وعددًا كَثيْرًا غيرهم[1].

ومن طريف ما يذكر عنه علمه، ما وقع له مع أهل بغداد، قَالَ السُّلَمِيُّ: كَانَ أَبُو القَاسِمِ يحملُ الدَّواة وَالورَق، فكُلَّمَا دَخَلنَا بَلَداً قَالَ لِي: قُمْ حَتَّى نَسْمَعَ، وَدخَلنَا بَغْدَادَ، فَأَتينَا القَطِيْعِيّ، وَكَانَ لَهُ وَرَّاقٌ فَأَخْطَأَ غَيْرَ مَرَّةٍ، وَأَبُو القَاسِمِ يردُّ فَلَمَّا ردَّ عَلَيْهِ الثَّالِثَة، قَالَ: يَا رَجُلُ إِنْ كُنْتَ تُحسنُ تقرأ فدونَكَ، فَقَامَ وَأَخذَ الجُزء، فَقَرَأَ قِرَاءة تَحَيَّرَ مِنْهَا القَطِيْعِيُّ وَمَنْ حَوْلَهُ. قَالَ: فسأَلَنِي الوَرَّاقُ: مَنْ هذَا؟ قُلْتُ: الأُسْتَاذُ أَبُو القَاسِمِ النَّصْرَابَاذِي، فَقَامَ، وَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ هذَا شَيْخُ خُرَاسَانَ[2].

حَدَّثَ عَنْهُ كثير من طلاب العلم في فنون مختلفة منها الحديث والتصوف، ومن هؤلاء: الحَاكِمُ النَّيْسَابُوْرِيُّ، وَأَبُو عبد الرحمن السُّلَمِيُّ، وَأَبُو حَازِمٍ العَبْدَوِيُّ، وَأَبُو العَلاَءِ مُحَمَّدُ بنُ عَلِيٍّ الوَاسِطِيُّ، وَأَبُو عَلِيٍّ الدَّقَّاقُ، وَجَمَاعَةٌ غيرهم[3].

جاور بيت الله الحرام، ولزمه للعبادة فوق ما كان من عادته، وكان يعظ ويذكر الناس فيه، حتى صار الإِمَامُ، المُحَدِّث، القُدْوَةُ، الوَاعِظُ، الزَّاهِدُ، شَيْخُ الصُّوْفِيَّةِ في زمانه[4]، قَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيُّ:" كَانَ شَيْخَ الصُّوْفِيَّةِ بِنَيسَابُورَ، لَهُ لِسَانُ الإِشَارَةِ مقرونًا بِالكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَكَانَ يرجعُ إِلَى فُنُوْنٍ مِنْهَا حفظُ الحَدِيْثِ وَفهْمُهُ، وَعلمُ التَّارِيْخِ، وَعُلُوْمُ المعَاملاَتِ وَالإِشَارَةِ، لقيَ الشِّبْلِيَّ، وَأَبَا عليٍّ الرُّوْذَبَارِيُّ، قَالَ: وَمَعَ عظمِ محلِّهِ كمْ مِنْ مرَّةٍ قَدْ ضُربَ وَأُهين، وَكم حُبسَ، فَقِيْلَ لَهُ: إِنَّك تَقُولُ: الرُّوحُ غَيْرُ مَخْلوقَةٍ، فَقَالَ: لاَ أَقُولُ ذَا، وَلاَ أَقُولُ إِنَّهَا مخلوقَةٌ بَلْ أَقُولُ: الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، فَجَهِدُوا بِهِ، فَقَالَ: مَا أَقُولُ إِلاَّ مَا قَالَ اللهُ"[5].

وَقَالَ الحَاكِمُ: هُوَ لِسَانُ أَهْلِ الحقَائِقِ فِي عَصْرِهِ، وَصَاحِبُ الأَحوَالِ الصحيحَةِ، كَانَ جَمَّاعَةً للرِّوَايَاتِ مِنَ الرَّحَّالينَ فِي الحَدِيْثِ، وَكَانَ يُورِّقُ قديمًا، ثُمَّ غَابَ عَنْ نَيْسَابُوْرَ نَيِّفًا وَعِشْرِيْنَ سَنَةً، وَكَانَ يعظُ وَيذكِّرُ، وَجَاورَ بيت الله الحرام، وَتعبَّدَ فيه حَتَّى مات. دُفِنَ بِمَكَّةَ

=
الفاسي: العقد الثمين،(3/ 149).

(1) ابـن الأثيـر: اللبـاب،(3/ 310 ــ 311)، ابـن العمـاد: شذرات الذهب،(4/ 356 ـ 357).

(2) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(6/ 167 ـ 168).

(3) الذهبي: العبر،(2/ 125)، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة،(4/ 129).

(4) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق،(7/ 103).

(5) ابـن منظـور: مختصـر تـاريخ دمشـق،(4/ 105)، الأنصاري: نتائج الأفكار القدسية،(2/ 13 ـ 15).

الْمُكَرَّمَة فِي ذِي الحِجَّةِ سَنَة تسعِ وَسِتِّيْن وَثَلاَثِمائَةِ[979م]، وَدُفن عِنْدَ الفُضَيْلِ بن عياض[1].

ومن طريف شعره ما ذكره تلميذه السُّلَمِيُّ، قَال: خَرَجَ بِنَا نَسْتَسْقِي مرَّةً، فَعمل طعَامًا كَثِيْرًا، وَأَطعمَ الفُقَرَاء، فَجَاء المَطَرُ كأَفوَاهِ القِرَبِ وَبقيتُ أَنَا وَهُوَ لاَ نقدرُ عَلَى المضيِّ، فَأَوينَا إِلَى مَسْجِدٍ، فَكَانَ يكِفُ وَكُنَّا صيَامًا، فَقَال: تُرِيْدُ أَنْ أَطلبَ لَكَ مِنَ الأَبْوَابِ كسرَةً؟ قُلْتُ: مَعَاذَ اللهِ، وَكَانَ يترنَّم وَيَقُوْلُ:

خَرَجُوا لِيَسْتَسْقُوا فَقُلْتُ لَهُم قِفُوا ** دَمْعِي يَنُوبُ لَكُمْ عَنِ الأَنْوَاءِ**

قَالُوا صَدَقْتَ فَفِي دُمُوعِكَ مَقْنَعٌ ** لَكِنَّهَا مَمْزُوجَةٌ بِدِمَاءِ[2]**

وَمِنْ كلاَمِهِ: نهايَاتُ الأَوْلِيَاءِ بدَايَاتُ الأَنْبِيَاءِ. وَقَال: إِذَا أَعطَاكُمْ حَبَاكُمْ، وَإِذَا منعَ حَمَاكُمْ، فَإِذَا حَبَاكَ شَغَلَكَ، وَإِذَا حَمَاكَ حَمَلَكَ. وَقَال: أَصلُ التَّصوُّفِ ملاَزمَةُ الكتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَتركُ الأَهوَاءِ وَالبِدَعِ، وَرؤيَةُ أَعذَارِ الخلقِ، وَالمدَاومَةُ عَلَى الأَورَادِ، وَتركُ الرُّخَصِ[3].

صفوة القول: أن أَبا القَاسِمِ النَّصرَابَاذِي قد أخذ علم التصوف عَنْ أَبِي بَكْرٍ الشِّبْلِيِّ، عَنِ الجُنَيْدِ، عَنْ سرِيٍّ السَّقَطِيِّ، عَنْ مَعْرُوفٍ الكَرْخِيِّ، عَنْ دَاوُدَ الطَّائِيِّ، عَنْ حبيبي العَجَمِيِّ، عَنْ الحَسَن البَصْرِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بن أبي طالب -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، عَنْ النَّبِيِّ -ﷺ-[4]. وإن لم يقدم لنا النَّصرَابَاذِي نظرية جديدة في التصوف، ولكن حفظت لنا بعض مصادرنا التاريخية شيئًا من ترهاته[5]، أُعرض عن ذكرها. وبالقراءة المتأنية في تراث الرجل الفكري يتضح لنا أنه كان يتبع أفكار الحلاج فقد كان كثير الثناء عليه وحسن الظن به.

وفي تلك الفترة يأتي من المغرب الإسلامي مجاورًا في بيت الله الحرام ، الإِمَامُ، القُدْوَةُ، شَيْخُ الصُّوْفِيَّةِ، سَعِيْدُ بنُ سَلاَّمٍ القَيْرَوَانِيُّ[6]، أَبُو عُثْمَانَ المَغْرِبِيُّ[7]. أصله من القَيْرَوَان[8]، كانت له رحلة في طلب العلم، دخل خلالها كثيرًا من الأمصار الإسلامية ومنها مِصْرَ وَالشَّامِ والحجاز[9]. صَحِبَ أَبَا عَمْرٍو

---

(1) الصفدي: الوافي بالوفيات، (6/ 77 ـ 78).

(2) السلمي: طبقات الصوفية،(ص: 484 ــ 488)، الذهبي: سير أعلام النبلاء، (16/ 266).

(3) ابن الجوزي: المنتظم، (14/ 256).

(4) الذهبي: تاريخ الإسلام،(26/ 367 ـ 368).

(5) القشيري: الرسالة القشيرية،(ص: 30)، ابن الملقن: طبقات الأولياء،(ص: 26 ــ 28)، الشعراني: الطبقات الكبرى،(1/ 144).

(6) ابن الجوزي: المنتظم، (14/ 303 ـ 304)، الذهبي: سير أعلام النبلاء،(16/ 320 ـ 321).

(7) الفاسي: العقد الثمين، (4/ 209)، ابن العديم: بغية الطلب، (9/ 4311).

(8) السمعاني: الأنساب، (11/ 83 ــ 84)، ابن الأثير: اللباب، (3/ 93): مادة،(الكركنتى).

(9) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (7/ 404)، الذهبي: تاريخ الإسلام، (8/ 388).

الزَّجَاجِيَّ، وَلَقِيَ أَبَا يَعْقُوبَ النَّهْرَجُورِيَّ، وَأَبَا الْحَسَنِ الصَّائِغَ الدِّينَوَرِيَّ، وغيرهم[1].

كَانَ أَوحدَ المشَايخِ فِي طَرِيقَتِهِ، لَمْ يرَ مِثلَهُ فِي عُلَوِّ الحَالِ وَصَوْنِ الوَقْتِ، امتُحنَ بِسببِ زُورٍ نُسبَ إِلَيْهِ، حَتَّى ضُربَ وَشُهِرَ عَلَى جملٍ، فَفَارقَ الحرمَ المكي[2]. قَالَ الحَاكِمُ النيسابوري: خَرجْتُ مِنْ مَكَّةَ متحسّرًا عَلَى رُؤيَتِهِ، ثُمَّ خَرجَ مِنها لِمِحْنَةٍ، وَقدمَ نَيْسَابُوْرَ، فَاعتزلَ النَّاسَ أَوَّلاً، ثُمَّ كَانَ يَحْضُرُ الجَامعَ[3].

ومن كلماته النيرات، قَالَ: لِيَكُنْ تَدَبُّرُكَ فِي الخلقِ تَدَبُّرَ عِبْرَةٍ، وَتَدَبُّرُكَ فِي نَفْسِكَ تَدبُّرَ مَوْعِظَةٍ، وَتَدَبُّرُكَ فِي القُرْآنِ تَدَبُّرَ حقيقةٍ. قَالَ اللهُ - تَعَالَى - {أَفَلاَ يَتَدَبَّرُوْنَ القُرْآنَ}[4] جَرَّأَكَ بِهِ عَلَى تلاَوتِهِ، وَلَوْلاَ ذَلِكَ لَكَلَّتِ الأَلسُنُ عَنْ تلاَوتِهِ. وَقَالَ: مَنْ أَعطَى الأَمَانِيَ نَفْسَهُ قَطعَتْهَا بِالتَّسويفِ وَبِالتَّوَانِي. وقَالَ: مَنْ آثَرَ صُحْبَةَ الْأَغْنِيَاءِ عَلَى مُجَالَسَةِ الْفُقَرَاءِ ابْتَلاَهُ اللَّهُ بِمَوْتِ الْقَلْبِ. وَقَالَ: عُلومُ الدَّقَائِقِ عُلومُ الشَّيَاطِينِ، وَأَسلمُ الطُّرقِ مِنَ الاغترَارِ لزومُ الشَّرِيعَةِ[5]. سُئِلَ: الملاَئِكَةُ أَفضلُ أَمِ الأَنْبِيَاءِ؟ - فَقَالَ: القُربَ القُربَ، هُمْ أَقربُ إِلَى الحَقِّ وَأَطهرُ[6].

من أهم مُصَنّفاته في التصوف الإسلامي كتاب" أدب السلوك" [7]، تُوُفِّيَ في خلافة الطائع لله العباسي [363 - 381هـ/ 974 -991م] سَنَة ثَلاثٍ وَسَبْعِيْنَ وَثَلاثِمائَةٍ [983م] ودفن في نَيْسَابُوْرِ[8].

أَبُو طَالِبٍ الْمَكِّيُّ وكتابه:" قُوتَ الْقُلُوبِ":

وفي خلافة الطائع لله العباسي ـ أيضًا ـ جاور بيت الله الحرام؛ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ عَطِيَّةَ، أَبُو طَالِبٍ الْمَكّيُّ[9]. الْوَاعِظُ، الْمُذَكِّرُ، الزَّاهِدُ الْمُتَعَبِّدُ، الرَّجُلُ الصَّالِحُ[10].

رَوَى عَنْ: أَبِي بَكْرٍ الآجُرِّيِّ، وَأَبِي بَكْرِ بنِ خَلَّادٍ النَّصِيْبِيِّ، وَمُحَمَّدِ بنِ عَبْدِ الحَمِيْدِ الصَّنْعَانِيِّ، وَأَحْمَدَ بنِ ضَحَّاكٍ الزَّاهِدِ، وَعَلِيِّ بنِ أَحْمَدَ المَصِّيْصِيِّ، وَمُحَمَّدِ بنِ أَحْمَدَ المُفِيْدِ،

---

(1) ابن كثير: البداية والنهاية،(15/ 418)، ابن الملقن: طبقات الأولياء،(ص: 237 ـ 238).

(2) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(10/ 162)، حاجي خليفة: سلم الوصول،(2/ 131).

(3) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، (4/ 144)، الأصبهاني: سير السلف الصالحين،(ص: 1330).

(4) سورةالنّسَاء: آية 82.

(5) السلمي: طبقات الصوفية، (ص: 358 ــ 662)، = سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، (18/ 7 ـ 8).

(6) الشارعي: مرشد الزوار، (1/ 383 ــ 573)، ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار، (8/ 313 ـ 314).

(7) حاجي خليفة: كشف الظنون، (1/ 1)، كحالة: هدية العارفين، (1/ 389).

(8) ابن العماد: شذرات الذهب، (4/ 394)، البناكتي: روضة أولي الألباب، (ص: 202 ـ 203).

(9) السمعاني:الأنساب، (12/ 417): مادة،(المكّي).

(10) ابن الجوزي: المنتظم، (14/ 385)، الفاسي: العقد الثمين، (2/ 275).

وغيرهم[1]. وَروى عَنْهُ: عَبْدُ العَزِيْزِ الأَزَجِيُّ، وَغَيْرُه[2]. قَالَ الْعَتِيقِيُّ:" كَانَ رَجُلًا صَالِحًا، مُجْتَهِدًا فِي الْعِبَادَةِ، يَعِظُ النَّاسَ فِي الْجَامِعِ بِبَغْدَادَ"[3].

أَصْلَهُ مِن إقليم الْجَبَلِ، وَنَشَأَ بِمَكَّةَ الْمُكَرَّمَة[4] وجاور بيت الله الحرام طويلا، ثم رحل وَدَخَلَ الْبَصْرَةَ [5] بَعْدَ وَفَاةِ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ سَالِمٍ، فَانْتَمَى إِلَى مَقَالَتِهِ، وَدَخَلَ بَغْدَادَ فَاجْتَمَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ، وَعُقِدَ لَهُ مَجْلِسُ الْوَعْظِ بِها، فَغَلِطَ فِي كَلَامٍ[6]، وَحُفِظَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: لَيْسَ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ أَضَرُّ مِنَ الْخَالِقِ، فَبَدَّعَهُ النَّاسُ وَهَجَرُوهُ، وَامْتَنَعَ مِنَ الْكَلَامِ عَلَى النَّاسِ[7].

وَقَدْ كَانَ أَبُو طَالِبٍ هذا مِمَّنْ يُبِيحُ السَّمَاعَ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَلِيٍّ، فَعَاتَبَهُ عَلَى ذَلِكَ، فَأَنْشَدَ أَبُو طَالِبٍ:

فَيَا لَيْلُ كَمْ فِيكَ مِنْ مُتْعَةٍ

****** وَيَا صُبْحُ لَيْتَكَ لَمْ تَقْرَبِ**

فَخَرَجَ عَبْدُ الصَّمَدِ مُغْضَبًا[8].

وَقَالَ أَبُو الْقَاسِمِ بْنُ بِشْرَان: دَخَلْتُ عَلَى شَيْخِنَا أَبِي طَالِبٍ الْمَكِّيِّ وَهُوَ يَمُوتُ، فَقُلْتُ: أَوْصِنِي، فَقَالَ: إِذَا خُتِمَ لِي بِخَيْرٍ فَانْثُرْ عَلَى جِنَازَتِي لَوْزًا وَسُكَّرًا، فَقُلْتُ: كَيْفَ أَعْلَمُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: اجْلِسْ عِنْدِي، وَيَدُكَ فِي يَدِي، فَإِنْ قَبَضْتُ عَلَى يَدِكَ، فَاعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ خُتِمَ لِي بِخَيْرٍ، قَالَ: فَجَلَسْتُ عِنْدَهُ وَيَدِي فِي يَدِهِ، فَلَمَّا حَانَ فِرَاقُهُ، قَبَضَ عَلَى يَدِيَ قَبْضًا شَدِيدًا، فَلَمَّا رُفِعَ عَلَى جِنَازَتِهِ، نَثَرْتُ اللَّوْزَ وَالسُّكَّرَ عَلَى نَعْشِهِ[9].

وَصَنَّفَ كُتبًا كثيرة[10]، منها:" قُوتَ الْقُلُوبِ في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد"[11] في التصوف، وَذَكَرَ فِيهِ أَحَادِيثَ لَا أَصْلَ لَهَا، هو أحد المصادر الأساسية

(1) أبو الفدا: المختصر في أخبار البشر، (2/ 131)، ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، (1/ 303).

(2) ابن كثير: البداية والنهاية،(15/ 467 ــ 468)، اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان،(2/ 323).

(3) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة،(4/ 175)، مجموعة من الباحثي: آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، (10/ 774).

(4) الذهبي: سير أعلام النبلاء، (16/ 536 ــ 537)، وكتابه: ميزان الاعتدال،(3/ 655).

(5) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، (4/ 151)، الزركلي: الأعلام،(6/ 274).

(6) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، (18/ 91 ـ 92)، ابن العماد: شذرات الذهب، (4/ 460).

(7) الذهبي: تاريخ الإسلام، (8/ 599)، حاجي خليفة: سلم الوصول،(3/ 187).

(8) الصفدي: الوافي بالوفيات،(4/ 86 ــ 87)، بامخرمة: قلادة النحر،(3/ 265).

(9) ابن خلكان: وفيات الأعيان،(4/ 303).

(10) كحالة: معجم المؤلفين،(11/ 27)، حاجي خليفة: كشف الظنون،(2/ 1361).

(11) فانديك: اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، (ص: 185)، سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعربة، (1/ 320 ـ 321).

للغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين»[1]. وكتاب:" تهذيب قوت القلوب في معاملة المحبوب"، وكتاب:" دعوة آيات الكرسي"، وكتاب:" دعوة سورة الواقعة"، وكتاب:" علم القلوب" في التصوف، وغيرها[2].

تُوُفِّيَ فِي جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةَ سِتٍّ وَثَمَانِيْنَ وَثَلاَثِمائَةٍ[996م]، وَقَبْرُهُ ظَاهِرٌ بِالْقُرْبِ مِنْ جَامِعِ الرُّصَافَةِ[3].

هذا، ويعد كتاب" قُوتَ الْقُلُوبِ"، من أخطر الكتب وأهمها على الإطلاق والتي شرح فيها أفكار الصوفية، ولا بأس أن نقف عنده قليلا.

ويقول أَبو طالب المكي:"... فتفصيل معاني التوحيد من شواهد الناظرين أضيق الضيق، وشهادة الجمع في التفرقة والبقاء في الفناء أخفى، وشرح غريب عن الأسماع ينكر أكثره أكثر من سمعه، غير أنّ من له نصيب منه يشهد ما رمزناه، فيكشف له به ما غطيناه... "[4].

قوله: شواهد: جمع شاهد، وهو ما تعطيه المشاهدة من الأثر في قلب المشاهد. والجمع: إشارة إلى حق بلا خلق. والتفرقة (أو الفرق): وهو إشارة إلى خلق بلا حق، وقيل: مشاهدة العبودية. والفناء على ثلاث درجات: فناء الظاهر، وهو مسلوبية العبد عن إرادته واختياره بتجلي الحق عليه بصفة الفعالية، وتسمى (فناء الأفعال). وفناء الباطن: وهو مغلوبية صفاته في سلطنة أنوار الصفات القديمة الأزلية، وتسمى (فناء الصفات). وفناء سر الباطن، الذي هو ذات العبد، فإن الأفعال هي حجاب الصفات، فالصفات باطنها؛ والصفات هي حجاب الذات، فالذات باطنها وسرها، ولذا يسمى (فناء الذات)، وهو كناية عن مغلوبية ذات العبد في إشراق أنوار عظمة الذات وأحديتها[5].

ويقول أبو طالب المكي مفسرًا قول أبو سليمان الداراني:(... إنك لا تكون مخلصًا في عملك حتى لا ترى في الدارين أحدًا غير ربك): يعني أنه رجع إلى العبد في أوله، أي: يكون كما كان قبل أن يكون لقوله: { أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى}[6]، إذ كان ذلك قبل أن يكون، وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة المقدسة؟ بإقامة القدرة النافذة والمشيئة السابقة؟ فيكون

(1) سزكين: تاريخ التراث العربي، (4/ 168 ـ 169).

(2) البغدادي: هدية العارفين، (2/ 55)، رياض زاده: أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، (ص: 235)، رضا: معجم التاريخ التراث الإسلامي،(4/ 2960 ـ 2961).

(3) الذهبي: العبر،(2/ 170).

(4) أبو طالب المكي: قوت القلوب، (2/ 132).

(5) محمود عبد الرؤوف القاسم: الكشف عن حقيقة الصوفية، (1/ 16 ـ 106)، شحاته محمد صقر: كشف شبهات الصوفية،(ص: 212).

(6) سورة الأعراف: آية 172.

العبد كما كان، وأيًّا كان، ولماذا كان، وكيف كان. وهذا غايته تحقيق توحيد الموحّد للواحد، وهو أن يذهب كما لو لم يكن، ويتلاشى وتنمحي أوصافه وتبقى أوصاف الحق كما لم يزل، على معنى قوله: صرت سمعه وبصره ويده ورجله وقلبه يسمع به ويبصربه ويأخذ به ويعقل به"[1].

وقال أيضًا:" ظاهر التوحيد هو توحيد الله في كل شيء، وتوحيده بكل شيء، ومشاهدة إيجاده قبل كل شيء، ولا نهاية لعلم التوحيد..." [2].

وبشيء من التمعن في قراءة النصين السابقين ينكشف لنا المعنى واضحًا، وهو أن الصوفية بدأت تنحرف عن مسارها الطبيعي الذي ظهرت من أجله، وأنها انتقلت بذلك من الاتباع إلى الابتداع، وأن هذه الأفكار المنحرفة صارت خطرًا يهدد الفكر الصوفي نفسه، وإن ظهر هذا الخطر في المرحلة التالية من مراحل تطور هذا الفكر، والذي سأُلقي عليه بعض الظل في نهاية هذا الفصل.

فإذا انتقلنا للحديث عن خلافة القادر بالله العباسي [381 - 422 هـ/ 991 - 1031م]، فإننا نجد العارف بالله مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْعَلَوِيُّ الْهمَذَانِيُّ [3]، أقدم من جاور بيت الله الحرام خلال تلك الفترة.

أصله من همذان[4]، حفظ القرآن الكريم صغيرًا، وحبب إليه علم الفقه الشافعي، فكانت رحلته العلمية والتي دخل خلالها كثيرًا من الأمصار الإسلامية، فسمع بنيسابور من الأصم، وأبي علي الحافظ، وبغيرها من خيثمة بن سليمان، وجعفر بن محمد الخلدي، وجماعة بهمذان، وبغداد، وهيت[5]، والرقة، ومعرة النعمان [6]، ودمشق [7]، ومصر [8]، ودخل مَكَّة الْمُكَرَّمَة وجاور بيت الله الحرام بها مدة، وحج مرات عديدة.

روى عنه: أبو عبد الله الحاكم، وأبو عبد

---

(1) أبو طالب المكي: علم القلوب،(ص:95).

(2) أبو طالب المكي: علم القلوب، (ص:104).

(3) الفاسي: العقد الثمين، (2/ 269).

(4) ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق، (23/ 87).

(5) هيت: مدينة بين الرحبة وبغداد، وهي على شاطئ الفرات، والهيت الهوة، وسميت لأنها في هوة، وهى الأرض المنخفضة، وقيل سميت باسم بانيها هيت بن البلندي ملك من ولد مدين ابن إبراهيم عليه السلام. وهى في غربي الفرات، وعليها حصن، وهى من أعمر البلاد. وبأرض هيت عيون تسيل بالقار. ياقوت الحموي: معجم البلدان،(5/ 421)، الحِميري: الروض المعطار،(ص: 597).

(6) معرة النعمان: بالشام مدينة قديمة فيها خراب، بينها وبين حلب خمسة أيام. الحِميري: الروض المعطار،(ص: 555)، الإدريسي: نزهة المشتاق، (ص: 197)، ابن حوقل: صورة الأرض، (ص: 164).

(7) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق،(54/ 302).

(8) المقريزي: المقفى الكبير، (6/ 144).

الرحمن السُّلمي، وأثنى عليه كثيرًا [1]. وقد صحب الصوفية وهو أحد الأشراف علمًا ونسبًا، ومحبّة للفقراء، وصحبة لهم. دخل الرملة ولم يتعرّف لهم، وكان يقوم بخدمتهم أيّاما، حتى دخل إنسان من الجبل فذهب إلى رأسه وقبّله وقال: أيّها الشريف! فقال أحدهم: مَن هذا؟ فقال: هذا شريف أهل الجبل، وهو ابن أبي إسماعيل الحسنيّ العلويّ، وليس بهمذان ونواحيها أغنى منه وأجلّ. وكان يخدمهم. فقام وأخذ يده فقبّلها، وقال: إن كنتَ أحسنتَ إلى نفسك، فلم تحسن إلينا! فقال: الساعة نرجع إلى رأس الأمر! - وأخذ ركوته وخرج من الرملة [2].

توفي ببلخ في إقليم خراسان في شهر المحرم سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة [1002م][3].

وفي خلال تلك الفترة ـ أيضًا ـ جاور بيت الله الحرام، أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا، أَبُو الْعَبَّاسِ النَّسَوِيُّ[4]، الصوفي الزَّاهِد، شيخ الْحرم المكي في زمانه[5]. حفظ القرآن الكريم في صغره وجَوَّدَه[6]، ثم درس الفقه الشافعي، وصحب الْأُسْتَاذ أَبَا عبد الله بن خَفِيف، وَكَانَ عَارِفًا بِمذهب الشافعي[7]، وَسمع ابْن عدي، وَأحمد بن عَطاء الروذباري، وَأَبا بكر الربعي، وَطَائِفَة بِالشَّام [8] وَالْعراق ومصر[9]، وغيرها من الأمصار الإسلامية.

روى عَنهُ: أَبُو نصر بن الخباز، وَأَبُو على الأهوازي، وَأَبُو يعلى إِسْحَاق الصابوني، وَطَائِفَة غيرهم[10]. قَالَ الْخَطِيب البغدادي:" كَانَ ثِقَةً"[11]. ومن كلماته الباهرات:" لَيْسَ لعلم التوحيد إلا لسان التوحيد". وقَالَ: "مَنْ كَانَ يَسُرُّهُ مَا يَضُرُّهُ مَتَى يُفْلِحُ"[12].

(1) ابن حجر: لسان الميزان،(7/ 371)، د. نايف بن صلاح: الروض الباسم،(2/ 1143).

(2) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(3/ 90)، القشيري: الرسالة القشيرية،(ص: 196)، ابن الملقن: طبقات الأولياء،(ص:62).

(3) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (7/ 540).

(4) الذهبي: تاريخ الإسلام، (8/ 761)، حاجي خليفة: سلم الوصول، (1/ 211).

(5) ابن الجوزي: المنتظم، (13/ 82)، الفاسي: العقد الثمين، (3/ 87).

(6) ابن الجزري: غاية النهاية، (1/ 115).

(7) الإسنوي: طبقات الشافعية،(2/ 42)، ابن كثير: طبقات الشافعيين،(ص: 310).

(8) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، (5/ 350)، ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق،(3/ 260).

(9) المقريزي:المقفى الكبير،(1/ 394)، ابن يونس الصدفي: تاريخ ابن يونس، (2/ 28).

(10) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، (3/ 42 ـ 43)، ابن الملقن: العقد المذهب، (ص: 242).

(11) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(6/ 140).

(12) القشيري: الرسالة القشيرية، (2/ 463)، ابن الجوزي: تلبيس إبليس،(ص: 224)، وكتابه: ذم الهوى، (ص: 184).

وقد صنف كتاب: «طبقات الصوفية»[1].

مَاتَ في الطريق بَين مصر وَمَكَّة الْمُكَرَّمَة سنة سِتّ وَتِسْعين وثلاثمائة[1005م].

الصوفية المغمورون:

إلى جانب هؤلاء المتصوفة المشهورين، حفظت لنا مصادرنا التاريخية بعض أسماء المتصوفة المغمورين المجاورين في بيت الله الحرام، والذين لم أعثر ـ بعد طول بحث واستقصاء ـ على تاريخ وفاتهم، لذا فقد رتبتهم على حروف المعجم.

أولهما: أمية الشامي، أصله من بلاد الشام، دخل مَكَّة الْمُكَرَّمَة مجاورًا لبيت الله الحرام، فكان إذا قام يصلى مما يلي باب بنى سهم، فينتحب ويبكي، حتى يعلو صوته، وحتى تسيل دموعه على الحصى، فقال له أحدهم: إنك تفسد على المصلين صلاتهم لكثرة بكائك وارتفاع صوتك فلو أمسكت قليلًا فبكى، ثم قال: إن يوم القيامة ورثني دموعًا غزارًا، فأنا أستريح إلى درئها أحيانًا. وكان يدخل الطواف، فيأخذ في البكاء والنحيب، وربما سقط مغشيًا عليه، وكان يقول: ألا إن المطيع لله تعالى ملك في الدنيا والآخرة[2].

ثانيهما: رُوزَبَهْ بْنَ الْقَاسِمِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْأَرْجَانِيّ الصُّوفِيّ. كَانَ شَيْخًا كَبِيرَ السّنّ قَدْ جَاوَرَ بِمَكَّة الْمُكَرَّمَة سِنِينَ، وَصَحِبَ عَزِيز الْأَصْبَهَانِيّ وَأَقْرَانَهُ مِنْ شُيُوخِ الْحَرَمِ المكي. وَهُوَ مِنْ مُرِيدِي الْخَطِيبِ ابْنِ بَكْرٍ بِكَازَرُون، وَكَانَ يَحْفَظُ الْقُرْآنَ الكريم وَيقْرأ قِرَاءة جَيِّدَة بِقِرَاءةِ ابْنِ عَامِرٍ. وَكَانَ من دعائه:" اللَّهُمَّ رُدَّنِي بِكَرَمِكَ إِلَى حَرَمِكَ"، ومن كلامه:" احْذَرْ أَنْ تَكُونَ مِمَّنْ يَسْأَلُ إِلْحَافًا وَيُنْفِقُ إِسْرَافًا"[3].

ختامًا:

وفي ختام هذا البحث هناك بعض الملاحظات المهمة، أُجملها فيما يلي، وهي:

أولًا: أن عدد المجاورين في بيت الله الحرام من الصوفية ـ خلال فترة البحث ـ قد وصل إلى خمسة وعشرين صوفيًا، وهذا عدد ضخم يعكس مدى محبة الحرم المكي في نفوس هؤلاء المتصوفة، والذين وجدوا راحة النفس وطمأنينة الفؤاد في جوار الكعبة

(1) أفاد منه السُّلمي كثيرًا في كتابه" طبقات الصوفية"، ويوجد مخطوطًا في آصفية 1/ 338، تراجم 88/ 1 (224 ورقة، 787 هـ أول المخطوط ناقص)، وله ملحق مجهول المؤلف يتناول متصوفة اليمن، في نفس المخطوط 88/ 2 (21 ورقة، 787 هـ). البغدادي: هدية العارفين،(1/ 69)، كحالة: معجم المؤلفين، (2/ 103)، سزكين: تاريخ التراث العربي، (4/ 171 ـ 172)، رضا: معجم تاريخ التراث الإسلامي، (1/ 501).

(2) الفاسي: العقد الثمين،(3/ 212)، لم أعثر على ترجمة وافية له فيما تحت يدي من مصادر.

(3) السلفي: معجم السفر،(ص: 95 ـ 96)، الفاسي: العقد الثمين، (4/ 112)، ابن الفوطي: مجمع الآداب في معجم الألقاب، (4/ 68).

المشرفة، والتي هي عشق كل مسلم موحد بالله، فما بالك بالمتصوفة؟!.

ثانيًا: أن الصوفية المجاورين في بيت الله الحرام، لم يأتوا من بلد واحد بل من معظم الأمصار الإسلامية، ومنها: خراسان، ونسا، وسرخس، والري، ونيسابور، وهمذان، وبغداد، والبصرة، والرملة، ومصر، والقيروان ... إلخ. وإن كان الصوفية المشارقة أكثر عدد من الصوفية المغاربة.

ثالثًا: أن معظم هؤلاء المتصوفة كانوا من المعتدلين، غير المغالين في مذهبهم. ولا غرابة في ذلك، فإن للحرم المكي قدسيته في نفوس العباد، وقد عصمه الله تعالى من أهل الزيغ والإلحاد. ومن شذ منهم ونادى بأفكار غريبة لا تتماشى مع روح الإسلام وسمته، كان جزاؤه النفيَ والطردَ من الحرم المكي، فلم يقبل المجاورون منه كلامًا ولم يسمعوا منه حديثًا. ومن ثم فقد تلاشت دعوته وخاب مذهبه، وبقي الصفاء الروحي ملازمًا لبيت الله الحرام.

رابعًا: أن معظم هؤلاء الصوفية كانوا من العلماء في علوم الشريعة الإسلامية، فكان منهم القراء، والمُحَدِّثين والفقهاء ... إلخ. وقد جلسوا في الحرم المكي لتعليم الناس أمور دينهم. إلى جانب ذلك فقد وصلت إلينا كثير من مؤلفاتهم في علم التصوف، مساهمين بذلك في النهضة العلمية التي كانت تسود العالم الإسلامي حينذاك.

ومع كل ذلك، فإن الصوفية مدرسة من مدارس الفكر الإسلامي لها أتباع، غلا بعضهم ـ خاصة المتأخرين منهم ـ في مسلكه، فنهض لهم من العلماء مَن ردوهم إلى الصواب. ومع ذلك، فتبقى الصوفية طريقة للصفاء الروحي، والمجاهدة النفسية التي تحتاج إليها كل نفس مؤمنة[1]. وتبقى مَكَّة الْمُكَرَّمَة مفتحة أبوابها لكل مَن وطئت أقدامه أرضها المباركة، ويبقى بيت الله الحرام ـ بإذن الله تعالى ـ آمنًا مطمئنًا للمجاورين في رحابه، والمستأنسين بالقرب منه والمكوث فيه، بغير تقصير أو مغالاة.

(1) د. الشكعة: إسلام بلا مذاهب، (ص: 552).

الخاتمة:

وقد توصل هذا البحث ـ المتواضع ـ إلى عدة نتائج مهمة، أُجملها فيما يلي:

1. أثبت البحث أن المتصوفة المجاورين في بيت الله الحرام ـ خلال فترة البحث ـ كانوا يتمتعون بالعلم والزهد في الدنيا مع عقيدة إسلامية صحيحة صافية لم يَشُبْها شيء من المنكرات التي عكرت على الصوفية مذهبهم فيما بعد. وقد حظي جميعهم بثقة علماء الجرح والتعديل.
2. أوضح البحث أن الصوفية المجاورين في بيت الله الحرام، لم يأتوا من بلد واحد بل من معظم الأمصار الإسلامية؛ ومنها: خراسان، ونسا، وسرخس، والري، ونيسابور، وهمذان، وبغداد، والبصرة، والرملة، ومصر، والقيروان ... إلخ. وإن كان الصوفية المشارقة أكثر عدد من الصوفية المغاربة.
3. أثبت البحث أن معظم هؤلاء الصوفية كانوا من العلماء في علوم الشريعة الإسلامية، فكان منهم القراء، والمُحَدِّثين والفقهاء ... إلخ. وقد جلسوا في الحرم المكي لتعليم الناس أمور دينهم. إلى جانب ذلك فقد وصلت إلينا كثير من مؤلفاتهم في علم التصوف، مساهمين بذلك في النهضة العلمية التي كانت تسود العالم الإسلامي حينذاك.

الملحق رقم(1)

قائمة بأسماء الأعلام الذين ورد ذكرهم في البحث مرتبة على حروف المعجم

أعلام المتصوفة في الحرم المكي		
.1	إبراهيم بن محمد بن أحمد بن محمويه النيسابوري.	369 هـ/979 م
.2	أبو غياث المكي.	241 هـ/ 855م
.3	أحمد بن محبوب بن سليمان، أبو الحسن الفقيه الصوفي.	357 هـ/ 967م
.4	أحمد بن محمد بن زكريا، أبو العباس النسوي.	396/ 1006م
.5	أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم العبدي.	341 هـ/ 952 م
.6	إسحاق بن محمد النهرجوري، أبو إسحاق الصوفي.	330 هـ/ 941م
.7	أمية الشامي.	لم أعثر عليه
.8	روزبة بن القاسم بن إبراهيم الأرجاني الصوفي.	لم أعثر عليه
.9	سعيد بن السائب الطائفي.	171 هـ/787 م
.10	سعيد بن سلام، أبو عثمان المغربي.	373 هـ/ 983 م
.11	عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي عمار المكي، الملقب بالقس.	105 هـ/ 723م.
.12	عبد السلام بن محمد بن أبي موسي المخزومي الصوفي.	364 هـ/974 م
.13	عبد العزيز بن أبي رواد، واسمه ميمون الأزدي.	159 هـ/ 775 م
.14	علي بن الفضيل بن عياض العابد.	183 هـ/ 799 م
.15	علي بن محمد البغدادي الصوفي، المعروف بالمزين.	183 هـ/ 799م
.16	عمرو بن عثمان، أبو عبد الله المكي.	297 هـ/ 909 م
.17	عمرو بن محمد بن كرب بن عصيص المكي.	291 هـ/ 903 م
.18	فضيل بن عياض بن مسعود بن بشر التميمي اليربوعي.	187 هـ/803 م

أعلام المتصوفة في الحرم المكي		
.19	محمد بن إبراهيم بن يوسف بن محمد النيسابوري الصوفي.	348 هـ/ 959 م
.20	محمد بن الحسن بن محمد بن سعد المخزومي الصوفي.	361 هـ/971 م
.21	محمد بن على بن الحسين بن الحسن الحسنى الهمداني الصوفي.	393 هـ/ 1002 م
.22	محمد بن على بن جعفر البغدادي، أبو بكر الكتاني.	322 هـ/934 م
.23	محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب المكي.	386 هـ/996 م
.24	وهيب بن الورد بن أبى الورد.	153 هـ/770م

تجربة البناء السياسي في حكومة مايو العسكرية في السودان
المؤتمر القومي التأسيسي للإتحاد الإشتراكي السوداني
دراسة في تاريخ السودان المعاصر

إعداد:

د . فتح الرحمن محمد الأمين محمد عثمان العراقي[1]

جامعة الجزيرة .. كلية الآداب والعلوم الإنسانية.. قسم التاريخ.

بسم الله الرحمن الرحيم

يهدف هذا البحث إلى التوثيق التاريخى لتجربة حكومة مايو العسكرية في السودان في عام 1972م في البناء التنظيمي الداخلى لتنظيمها (الإتحاد الاشتراكي السوداني) الذي شكلته في محاولة لملء الفراغ السياسي الذي أحدثه حل وحظر الأحزاب والجماعات السياسية بعد نجاح الانقلاب في 25 مايو في 1969م.وذلك بدراسة ارشيف المؤتمر القومي التأسيسي للإتحاد.

استخدم الباحث المنهج التاريخي السردي، وهو مايعرف بالمنهج الوثائقي النقلي، مما يعنى اعتماد الباحث تماماً على الوثائق كمصادر أولية لجمع المعلومات، خاصة وثائق الإتحاد الاشتراكي السوداني بمكتبة السودان وبدار الوثائق القومية، وذلك:

للإجابة على السؤال الرئيسى في الدراسة وهو: كيف استطاعت حكومة مايو بناء تنظيمها السياسي ؟

توصلت الدراسة إلى عده نتائج، من بينها: لقد نجحت حكومة مايو في بناء تنظيمها السياسي، إلا أنه لم يستطيع ملء الفراغ الذي أحدثه حظر مشاركة الأحزاب والجماعات السياسية، وأن هذا التنظيم ظل تنظيماً واحداً يعبر عن فلسفة النظام الحاكم، ويهدف إلى صياغة كل أوجه الحياة وفقاً لسياساته وبرامجه، رغم اعتماد حكومة مايو على تجربة الإتحاد الإشتراكي العربي في مصر لبناء التنظيم السياسي، إلا أن التطبيق جاء مخالفاً للتجربة المصرية؛

بجانب مجموعة من التوصيات: من أبرزها أن الدراسات حول حكومة مايو العسكرية لاتزال ضعيفة وتحتاج للكثير من البحوث في العديد من الموضوعات التي تغطي هذه الفترة المهمة من تاريخ السودان.

---

(1) أ. مساعد . قسم التاريخ كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة الجزيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

تجربة البناء السياسي في حكومة مايو العسكرية في السودان

المؤتمر القومي التأسيسي للإتحاد الإشتراكي السوداني

دراسة في تاريخ السودان المعاصر

رؤية حكومة مايو للأوضاع السياسية في مرحلة ما قبل / إنقلابها فى مايو 1969م.

تأتي الإنقلابات العسكرية في دول العالم الثالث كنتيجة حتمية ومتوقعة لإنعدام الإستقرار السياسي إلى ابعد الحدود بجانب الفساد المالي والإداري والإنفلات الأمني، الذى بدوره يحدث نتيجة للتوتر الإجتماعي والمعيشي المتزايد الذى تسببه النتائج غير المرضية في الجانب الإقتصادي وضعف النظام السياسي بشكل عام، وقد اكد الكثير من علماء الإجتماع السياسي على وجود إرتباط قوي بين مستوى التنمية الإقتصادية والتدخلات العسكرية، حيث يمتلك العسكريون في مؤسساتهم دوماً القدرة على التأثير بواسطة القوة في سياسة بلدانهم وذلك في ظل عدم تنظيم الجماهير وفي غياب المؤسسات السياسية ووسط غياب منظمات المجتمع المدني حيث تجد القوات المسلحة الفرصة لتبادر باستلام السلطة.[1]

إن الإنقلاب العسكرى كاسلوب للوصول للسلطة العليا يعتبر ظاهرة شهدتها كثير من الدول العربية والإفريقية، وإن التوقيت الزمنى لهذه الإنقلابات جاء بعد الإستقلال بفترة بسيطة تتراوح ما بين ثلاثة أو اربعة سنوات، وأن معظم هذه الإنقلابات قد وقعت فى فترة شهدت كثير من الإضطرابات وعدم الإستقرار السياسي، وأن معظم الدول التى شهدت هذه الإنقلابات لم تكن تتمتع بوجود أي تقاليد أو قواعد واضحة لإنتقال السلطة وكيفية تداولها، حيث اصبحت عمليات الإنقلاب العسكرى فى البلاد العربية خصوصا جزءاً من العملية السياسية، حيث شكل الإنقلاب النمط السائد وكانت على مقدمة هذه الدول سوريا.[2]

لقد كان الهدف الأول المعلن لمعظم الإنقلابات العسكرية هو تحقيق الأمن والإستقرار وكانت هاتان الكلمتان أو مترادفاتهما تردان فى أغلب بيانات الثورة رقم (1) وقد إستخدم العسكر فى معظم التجارب الإنقلابية فى المحيط العربى أو الإفريقى

---

(1) نبيل محمد دقيل، الإنقلابات العسكرية فى إفريقيا، مركز السودان للبحوث والدراسات الإستراتيجية، الخرطوم مايو/2008م ص 2

(2) صلاح سالم زرنوقة، أنماط الاستيلاء على السلطة فى الدول العربية، القاهرة مكتبة مدبولى،1993م، ص 251

مناداتهم بالامن والإستقرار ليس لتبرير إستيلائهم على السلطة فحسب، بل لتصفيه كل المؤسسات الدستورية والديموقراطية فى البلاد، على الرغم من أن هذه النظم العسكرية لم تستطيع تحقيق الامن والإستقرار حسب إدعائها فقد تصاعدت معدلات العنف الفردى والإرهاب المنظم للدولة.(1)

ولم يكن السودان يمثل إستثناء بل كان قد أتى فى المرتبة الثانية ضمن الدول التى شكل فيها الإنقلاب العسكرى وسيلة للوصول للسلطة، حيث نجد قبل أن يأتي شهر يوليو 1969م موعد تقديم مشروع الدستور للجمعية التأسيسية فى السودان اندلعت (ثورة) 25 مايو1969م التى قام بها صغار ضباط القوات المسلحة المنتمين لتنظيم الضباط الأحرار بقيادة العقيد جعفر محمد نميرى، كنتيجة حتمية للحالة السياسية والإقتصادية السيئة التى سادت البلاد، وكان تجمع هؤلاء الضباط يمثل اطيافاً فكرية وسياسية متعددة ولكن تغلبت العناصر المحسوبة للتيار القومي على التيارات الشيوعية والوطنية الاخرى بعد مساجلات عنيفة اتاحت لهم السيطرة على البلاد، فقام رجال الثورة الجديدة بحل الجمعية التأسيسية ضمن الأجهزة الأخرى التى تعرضت للحل، مثل مجلس السيادة ومجلس الوزراء ولجنة الخدمة المدنية، بموجب الأمر الدستورى الأول الذى صدر يوم 25/مايو1969م.(2)

والذى نص على أن السودان جمهورية ديموقراطية السيادة فيها للشعب، وينوب عن الشعب في مباشرة أعمال السيادة مجلس قيادة الثورة، ويعلن بموجب هذا الامر إيقاف العمل بالدستور المؤقت وأن كل الأحزاب تعتبر محلوله منذ هذا اليوم، ولا يجوز قيام أي تشكيل سياسي، وأن جميع القوانيين التى كان معمولاً بها قبل إيقاف العمل بالدستور المؤقت تعتبر سارية المفعول إلى أن تلغيها أو تعدلها سلطة الإختصاص، وأن كل اشارة فى تلك القوانين إلى مجلس السيادة تعتبر إشارة إلى مجلس قيادة الثورة.(3)

ركزت البيانات الأولى للحكام الجدد على فشل التجربة الديموقراطية ذات الأحزاب المتعددة في حل مشكلات السودان الثلاثة المتمثلة في إحداث التنمية في البلاد وحل مشكلة الجنوب وإقرار دستور دائم للبلاد وهو الأمر الكبير الذى شله الصراع الحاد بين دعاة العلمانية ودعاة الدولة الدينية، وأعلنت حكومة مايو الحرب على الأحزاب التقليدية التى فى مقدمتها الحزب الإتحادي الديموقراطي وحزب

---

(1) خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية فى المشرق العربي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996م ص 133

(2) ابراهيم محمد حاج موسى، التجربة الديموقراطية و تطور نظم الحكم فى السودان، دار الجيل بيروت، بلا تاريخ ص 226

(3) المرجع نفسه ، ص 227

الأمة خاصة جناح الإمام الهادي المهدي، وقد نال هذا التيار العقاب أو العدوان الأكبر، حيث تمت مصادره لأمواله وإتهام قادته بالتمرد على الدولة وقتل زعيمه الإمام الهادى المهدياثناء محاولتة الخروج إلى اثيوبيا بعد فشل تمرد مسلح إستطاع قادة مايو السيطرة عليه.[1]

لان هذه الأحزاب فى تلك الفترة كانت احزاب بلا هدف أو غاية وكذلك كانت حكومات هذه الأحزاب بلا خطط أو برامج وكان الصراع الكبير يسيطر على كل شئ في كل مرفق من مرافق الدولة، وكانت مصادر الثروة وعجلة الإنتاج عاطلة ونائمة بلا حراك وإرادة التغير غائبة والشهوات الفردية السلطوية طاغية والثراء الحرام اصبح نمطاً مألوفاً وهدفاً يسعى له الحكام وأشباة الحكام.[2] وبعد ذلك كان لابد من تشكيل تنظيم سياسي يجمل وجه النظام و يشغل الفراغ السياسي الذى احدثه حل الأحزاب ويقوم بتصريف بعض الأعمال السياسية التى يكلف بها حتى و لو كان ذلك شكلياً .

بناء التنظيم السياسي والإهتداء بتجربة (الإتحاد الإشتراكي العربي) المصرية.

شرع قادة النظام السياسي في السودان (حكومة مايو العسكرية) في البحث عن صيغة تنظيمية تحل محل الأحزاب السياسية الملغاة، يستطيعون عبرها أن يحكموا دون اللجوء إلى القوة السافرة والعنف المسلح، فمن الواضح أن عسكر مايو الذين وصلوا إلى السلطة بالتحالف مع القوميين العقائديين ومع مجموعة من التكنوقراط غير السياسيين، لم يكن في حساباتهم ترك السلطة بعد فترة إنتقال، وكانت هذه التحالفات بين الفئات الثلاث العسكر، والقوميين العقائديين والتكنوقراط لم تكن تحالفات صعبة طالما أن توزيع الادوار والأنصبة في السلطة قد قبلها الجميع، ويعود هذا التوافق إلى أن هذه الطبقات الثلاث تشترك في التحدر الطبقى، فجميعها ينحدر من الطبقة الوسطى الأجيرة أي التى تعمل بأجر.[3]

تعتبر الحاجة لوجود تنظيم سياسي للدولة من اكثر التحديات التى واجهت حكومة ثورة مايو، التى حددت مبادئها فى ثلاثة أهداف وهى:[4]

1 / خدمة الشعب.

2/ إزالة العوائق التى تقوم فى طريق تقدم الشعب.

3 / ووضع قواعد جديدة للحكم و تحديد نوع الحكم فى السودان.

---

(1) محى الدين صابر، البعد الفكرى لثورة مايو، دار العودة بيروت، بدون تاريخ ، ص 2،1

(2) المرجع نفسه ص 6

(3) خلدون حسن النقيب، خلدون حسن النقيب، المرجع السابق ، ص 144

(4) ابراهيم محمد حاج موسى، المرجع السابق ص 622

لان الحاجه للتنظيم السياسي لا يمكن التقليل من أهمية وجودها، لانه يوسع قاعدة السلطة التى كان يتحمل عبئها كله مجلس قيادة الثورة ومجلس الوزراء، كما أن الديموقراطية الإشتراكية ترتبط أساساً بوجود تنظيم سياسي صلب قائد للحياة السياسية تتوفر فيه الديموقراطية والحرية، لذلك خلال سعيها لتحقيق ذلك وبحثاً عن ايسر الطرق لبناء التنظيم السياسي عقدت ثورة مايو إجتماعات شعبية عديدة خلال فتره قيامها الأول.[1] حيث رفض الضباط الأحرار فكرة الجبهة الوطنية الديموقراطية لان تكوينها يعنى نقل السلطات من مجلس قيادة الثورة إلى الحزب الشيوعى السوداني الذى يسيطر بنفوذه الواسع على ركائز هذه الجبهة، وكان رأى الأغلبية من الضباط الاحرار أن يخرط الشيوعيون وغيرهم فى التنظيم الجديد الذى ستنشئه الثورة وأن يعملوا كافراد لتحقيق أهداف الثورة لان الثورة للجميع وليس حكراً على احد، وليس هناك سبب يدعو لان يحتفظ الحزب الشيوعى بوجود مستقل أو بوضع تفضيلى طالما السلطة في يد نظام تقدمى.[2]

(1) عامر العقاد ، و جاء مايو، دراسة للكفاح الوطنى السودانى، دار الجيل بيروت ، 1972م ، ص 163

(2) عوض احمد سليمان عبود، التنمية السياسية و التغير الاجتماعى فى السودان، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة النيلين ،2009م ص 299

وبعد هذه الإجتماعات والمشاورات بحثاً عن التنظيم الذى ترضى عنه جماهير الشعب كانت النتيجة التوصل لوجهتى نظر تتلخصان في الاتي:[3]

اولا / أن يقوم تنظيم سياسي واحد تندمج فيه كل التنظيمات التى اسهمت فى العمل الثورى.

ثانيا / أن تجتمع كل القوى الثورية فى جبهة ديموقراطية واحدة تمثل وجهات النظر المختلفة فى إطار ميثاق كامل لمرحلة الثورة الديموقراطية التى تمر بها البلاد.

ولكن الأمر الذى وضح أن قيادة ثورة مايو كانت اقرب إلى الرأى الأول الخاص ببناء تنظيم سياسي واحد، وبدأت رحلة البحث عن الإطار السياسي المناسب لذلك التنظيم وخاصة أن هناك تطورات سياسية هامة كانت تمر بها البلاد تتمثل في الجرح الدامي الذى سببته حركة يوليو 1971م، ونجاح الرئيس جعفر محمد نميرى في العودة للحكم وفي معركة الإستفتاء على شخصه لرئاسة الجمهورية، وكلف الرائد مامون عوض ابوزيد بالبحث عن إطار سياسي للتنظيم الذى تزمع الثورة تكوينه، حيث نظرت ثورة مايو فى البداية إلى التجربة التنزانية التى تعتبر من التجارب الرائدة والملهمة في الإستقرار السياسي بين البلدان

(3) عامر العقاد، المرجع السابق ، ص 164

النامية خاصة في القارة الإفريقية.[1]

وكذلك اتجهت ابصار ثورة مايو للتجربة الناصرية، حيث قام السيد مامون عوض ابوزيد برحلة إلى مدينة القاهرة العاصمة المصرية حيث وضحت رغبته في تكوين تنظيم يماثل التنظيم الذى تكون بعد نجاح ثورة يوليو المصرية المتمثل في الإتحاد الإشتراكي العربي.[2]

وبعد أن وصل إلى مدينة القاهرة قام الرائد مامون عوض ابوزيد عضو مجلس قيادة الثورة والذى اصبح لاحقاً الامين العام للتنظبم باجراء محادثات مع قيادات تنظيم الإتحاد الإشتراكي العربى في مصر، وكان السودان يرى أن مصر لها تجربة رائدة في مجال التنظيم السياسي لابد من دراستها بعمق نظراً لاهميتها، وحيث تاكد بالفعل أن النظام السوداني المايوى قد اقتنع بتجربة الإتحاد الإشتراكي العربى ويرغب فى نقلها للسودان الذى حلت فيه الثورة وحظرت قيام التنظيمات السياسية اللبرالية بموجب الأمر الجمهورى الخامس.[3]

ويقول مامون عوض ابوزيد خلال رحلة بحثه عن التنظيم الانموذج إن مايو لم تكن تفكر في إستحداث نظام سياسي ذو أهداف مرحلية لتتحول بعدها إلى نظام التعدد الحزبي، بل كانت تسعى للبحث عن صياغة جديدة للحياة السياسية.[4]

اللجنه التمهيدية المركزية للمؤتمر القومي التأسيسي :

بعد أن اقتنعت قيادة ثورة مايو بنقل بتجربة الإتحاد الإشتراكي العربى المصرية اصدر السيد رئيس الجمهورية جعفر محمد نميري (**مشروع لإئحة تنظيم أعمال اللجنة المركزية التمهيدية للإتحاد الإشتراكي السوداني)** وكان ذلك إستنادا على المادة 3/6/ من الأمر الجمهوري الخامس، وذلك لتحقيق بناء اجهزة الإتحاد الإشتراكي السوداني، عن طريق لجان متخصصة تتفرع من اللجنة المركزية تعمل باشراف وتنسيق نائب الأمين العام وفقاً للتوجيهات الصادرة من رئيس وأمين الإتحاد الإشتراكي السوداني.[5]

(1) محمد البلة عثمان محمد ، الجمهورية التنزانية بين الفيدرالية و الكونفدرالية، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزعيم الازهرى، 2012م ص 2

(2) عوض احمد سليمان ، التنمية السياسية و التغير الاجتماعى فى السودان، رسالة دتوراه غير منشورة، جامعة النيلين،2009م ص 13

(3) مهند فاروق محمد احمد ، الحكومة العسكرية الثانية فى السودان، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة =

= الخرطوم2015م ، ص 122

(4) عبد السلام احمد على، إشكالية الدولة و جرية الحزب الواحد، فـي افريقيا، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الخرطوم،2003م ، ص 224

(5) الإتحاد الإشتراكي السوداني، اللجنة المركزية ، مشروع لائحة تنظيم اعمال اللجنة المركزية للاتحاد الإشتراكي السوداني، ص 1

وبدأت أعمال المؤتمر القومي التأسيسي للإتحاد الإشتراكي السوداني عبر اللجنه التمهيدية التى تولت أعماله التحضيرية قبل إنعقاد المؤتمر القومي للإتحاد الذى سوف ينظر في الاتى: [1]

1/ النظام الأساسي للاتحاد.الإشتراكي السوداني

2/ ميثاق العمل الوطنى

.3/ مسودة الدستور الدائم للبلاد

وقد إجتمعت اللجنه التمهيدية المركزية للإتحاد الإشتراكي السوداني في الفترة من11 نوفمبر إلى 14نوفمبر1972م، وفي بداية الإجتماع أبلغ الأمين العام للإتحاد الإشتراكي السوداني أعضاء اللجنة بقرار السيد الرئيس (القائد) جعفر محمد نميرى بأن يكون يوم 2|1|1972م موعداً لبداية أعمال المؤتمر القومي التأسيسي، وذكر أن الوثائق المذكورة اعلاه الأساسية سوف تقدم للدراسة وللإجازة اقترحت اللجنة الإعلامية ان يقوم أعضاء اللجنة المركزية التمهيدية بزيارة الاقاليم ضمن بعثاتهم الإعلامية وذلك لاقامة ندوات وحملات ملصقات، وقررت ان يبداء العمل في توزيع ملصقات المؤتمر ذلك من خلال خطة اعدت لذلك مع محافظى المديريات ، على أن يبداء العمل في كل اقسام اللجنة الإعلامية دفعة واحدة ، أن مهمه اللجنة وشعبها تنحصر في تعريف المواطنين بالقادم الجديد التنظيم الفرد الإتحاد الإشتراكي السوداني، وكيف سيأتى كتنظيم سياسي واحد، وانه سيمثل قوى الشعب العامله بنسب مئوية، وأن مسؤلية المؤتمر التأسيسي تتمثل في انه سينظر في مجموعة من الوثائق لإجازتها، وتم الإتفاق على أن تبداء كل الُشعب عملها فى يوم 8 ديسمبر 1971م.[2]

افتتاح أعمال المؤتمر القومي التأسيسي للإتحاد الإشتراكي السوداني:

إفتتح السيد رئيس الجمهورية اللواء جعفر محمد نميرى أعمال المؤتمر القومي التأسيسي للإتحاد الإشتراكي السوداني فى العاشرة من صبيحة يوم الاحد الخامس عشر من شهر ذى القعدة الموافق الثانى من يناير 1972م، وحضره من الأعضاء (1053عضوا) الذين تم تعينهم وجاءوا يمثلون كل قوى الثورة عمالها وزراعها وجنودها ومثقفيها ورأسماليتها الوطنية جاءوا يمثلون ابناءنا شعبهم رجالهم ونساءهم شيبهم وشبابهم مجسدين بذلك اللقاء وحدتنا الوطنية وإرادة الشعب الغلابة، ويقول فى ذلك سكرتير اللجنه الفنية للمؤتمر راعينا فى نظام جلوسهم التمازج والتفاعل بين كل قوى

(1) الإتحاد الإشتراكي السوداني، الأمانة العامة، اللجنة التمهيدية المركزية للمؤتمر القومى التأسيسى/ 1971/11/30م ، ص 1

(2) المصدر نفسه ص 3

الشعب العاملة لا تفريق بين ممثليها على أي إعتبارات، وحتى السادة الوزراء وجدوا انفسهم بين صفوف الشعب ووجدهم الشعب بجانبه.[1]

خاطب الرئيس المؤتمرين خلال الجلسة الإفتتاحية، وقد وصف أعضاء المؤتمر خطابه بأنه وثيقة وطنية توجيهيه هامة، إعتبرها أعضاء المؤتمر لاحقا وثيقة أساسية من وثائق المؤتمر بل تم اعتبارها مرشدا وهادياً للمؤتمرين فى تناول بقيه الوثائق. بدأت جلسات المؤتمر القومي التأسيسي فى شهر يناير 1972م، وبعد إستماع الأعضاء لخطاب ترحيبي من السيد رئيس المؤتمر والذى على أهميته لم تحفظة وثائق المؤتمر، وبعد ذلك كانت قد بدأت جلسه إفتتاحية إجرائية شرح فيها السيد خليفة خوجلى سكرتير اللجنة الفنية للمؤتمرين حيث أوضح لهم كيفيه تقديم الإقتراحات.[2] ونجد أن هذه الجلسات قد إنعقدت برئاسة السيد رئيس الإتحاد الإشتراكي جعفر محمد نميرى، الذى تولى عملية إدارة جلسات المؤتمر وقد ساعدته خلفيتة العسكرية على إدارة جلسات المؤتمر.[3]

(1) الإتحاد الإشتراكي السوداني، الأمانة العامة، المؤتمر القومى التأسيسى، الجلسة الإفتتاحية، /2/يناير/1972م ص1

(2) الإتحاد الإشتراكي السوداني، المؤتمر القومى التأسيسى، وقائع الجلسات، الجلسة الثانية، المجلد الثانى، يناير ص1

(3) / المصدر نفسه

وفي رأي الباحث أن ذلك يحسب له حيث إستطاع أن يكفل الحرية فى الحديث والديموقراطية في تداول الأراء وإن كان ذلك فى ظل نظام إنقلب على عهد ديموقراطي وصادر مؤسسات ذلك العهد، فحاول نظام مايو أن يكون نظام ديموقراطي فى ثياب ثورية.

1 / تداول أعضاء المؤتمر القومي التأسيسي حول ميثاق العمل الوطني.

بعد ذلك توالت الإقتراحات التى كانت فى مجملها نقاشا للمحتوى الإشتراكي للميثاق وقد عرضت على المؤتمر حيث كان النقاش محصور فى ثنايا وثائق المؤتمر وعلى رأسها ميثاق العمل الوطنى وكانت الأراء متباينه فيما عرض من وثائق على أعضاء المؤتمر للإجازة ،وحاول رئيس المؤتمر التقاط النقاط الهامة والتعليقات الرصينة خاصة من الأعضاء اصحاب التأثير والمكانه الاكاديمية والسياسيه الذين ضمتهم فعآليات المؤتمر ، وانخرطوا فى أجهزة حكومة مايو التنفيذية والسياسية، بعد ان استمع الأعضاء لخطاب رئيس المؤتمر فى الجلسة الأولى ، تم إفتتاح الجلسة الثانية لتلقى اقتراحات النواب في الوثائق التى امامهم بداية بميثاق العمل الوطنى.[4]

كان أول الإقترحات المقدمة قد اعاد

(4) الإتحاد الإشتراكي السوداني، المؤتمر القومى التأسيسى، الجلسة الثانية المصدر السابق ص 3

المؤتمرين للجلسة الأولى حيث طالب فى مقترحه إعتماد الخطاب الضافى الذى تقدم به رئيس المؤتمر ان يكون(وثيقة من وثائق المؤتمر) ونجد ان هذا الإقتراح لم يجد صعوبة ليكون أول الاقترحات المجازة ، حيث قام احد الأعضاء بالتثنية للاقتراح ، وبالفعل اعلن السيد نائب رئيس المؤتمر قبول المقترح بل وطلب من الأعضاء (التصفيق الحاد)، ومضت المنصة بعد ذلك فى تلقى الإقتراحات الأخرى.[1]

واجه المؤتمر التأسيسي محاولة تقديم الوثائق دون مناقشة باعتبار انها قتلت بحثاً في اللجان المتخصصة، حيث نجد أن العضو السيد عثمان على ابراهيم (رأسمالية وطنية غير مرتبطة) طلب من أعضاء المؤتمر إجازة الميثاق بصورته المعروضة ودون تعديل، حيث دافع عن اقتراحه بأن الميثاق قد مر بمرحلة مناقشة مستفيضة ودقيقه امام لجان الميثاق والتي لم تكتفى بمناقشة أعضاء اللجان فقط بل فتحت باب النقاش لكل اصحاب المصلحة من جماهير شعبنا عليه اتقدم بطلب لإجازة الميثاق كما هو، ولان الميثاق كان مبسوطاً لجميع افراد الشعب السوداني ، وكذلك تلقت المنصة اقتراحاً مشابهاً من السيدة بخيتة امين حيث قالت (لقد تقدمت بطلب لإجازة الميثاق منذ الأمس باعتبار أن الميثاق قد قتل بحثاً في اللجنة التمهيدية للمؤتمر كما قتل بحثاً في اللجنة الفنية للميثاق)[2]

تصدى لهذا المقترح المزدوج السيد الفاتح التجانى (المثقفون) حيث قال ان هذه المقترحات تلغى وظيفة المؤتمر القومي التأسيسي هذا، وأن الزعم بأن ميثاق العمل الوطنى قد قتل بحثاً يعتبر زعماً باطلاً، لان الميثاق المقدم اليوم لهذا المؤتمر ليس هو الميثاق الذى أجازته اللجنة ولجان الميثاق التمهيدية، حيث تم تغير الكثير من الأبواب، لذلك فإن القول بأن الوثيقة قد قتلت بحثا قول مردود ، بل إنى أرى أنه من الخطورة بمكان أن نجيز هذا الميثاق كوحدة واحدة، لان معنى هذا إننا نبصم على هذه الوثيقة، وهذا ما لا نرضاه لهذا المؤتمر وأرى أن يقتل (ميثاق العمل الوطنى) بحثاً مرة أخرى لنكتسب شرعية الشعبية، ونرسى القواعد الأساسية لمسيرة امة ومستقبل اجيال. وكذلك تحدث الدكتور جعفر محمد على بخيت نائب رئيس المؤتمر القومي التأسيسي قائلا (إننا نربأ بوثائقنا أن يبصم عليها، ونربأ بمؤتمرنا أن يكون تجمعاً اجوفاً، إننا نريد أن يكون له مشاركة إيجابية فاعلة، ونريد منه جهداً متصلاً، ونحن فى اللجنه التمهيديه وفي هيئه السكرتارية مستعدون أن تتواصل الجلسات، بل

(1) الإتحاد الإشتراكي السوداني ،وقائع الجلسات ، الجلسة الثانية المصدر السابق ص3 ص 4

(2) الإتحاد الإشتراكي السوداني ،وقائع الجلسات ، الجلسة الثانية المصدر السابق ص3

مستعدون أن نبقى داخل القاعة ولا نغادرها إلا وفي حصيلتنا عمل وطنى يشرف اجيالنا القادمة، وعلى هذا الأساس إننا نقبل هذا الرأي لان الإتجاة العام داخل المؤتمر يرغب فى ذلك وبشكل اغلبية منظورة ومطلقة) .[1]

ولم يخلو النقاش حول الميثاق من المزايده خاصة فيما يخص ترتيب مواده حيث اولت اللجنة عند كتابتها مسودة الميثاق كتابة تطور تاريخي مؤجز، ولكن بعض الأعضاء اعترضوا على عدم تصدر ثورة مايو كحدث سياسي هام قائمة الموضوعات حيث لخص ذلك الإعتراض جعفر محمد على بخيت بقوله فأن إعطاء الصدارة للباب الأول وهو تطور نضال الشعب السوداني وهو غير مسنود للجوهر الأصيل فأنه لايعطى التاريخ وضعة الحقيقى [2] ويرى الباحث أن جعفر محمد على بخيت بهذه التبريرات الضعيفة قد أدخل نفسة خطاءاً فى توصيف(مهام علم التاريخ) وأطلق مقولات عبارة عن تراكيب لفظية لا تفضي إلى معنى، وأعتقد أن هذا الرأي ما هو إلا مغالطة لا تستقيم دليلا ولا تنفع حجة للمقارنة، إن الميثاق المقدم يجب ان لايكون سرداً تاريخياً، لانه (وثيقة سياسية توجيهة).

انتقد بعض الأعضاء اغفال الميثاق لموضوع (التعاونيات) التنظيمات التعاونية هي القواعد الشعبية العريضة المنتجة في الريف السوداني وهي بحكم تكوينها الإقتصادي والإجتماعي تستطيع أن تقوم بدور إيجابى وفعال في ميادين العمل السياسي والديموقراطي وفي تعميق فكر الثورة وفلسفتها وأهدافها بين جماهير الريف، وأن الحركة التعاونية محتاجة لإستنهاض همتها لان مبداء الحياد الذى فرضته الأحزاب التقليدية في العهود السابقة على الحركة التعاونية أدى لوقوف الحركة في موقف السلبية واللامبالاة تجاة المصالح الرئيسية للتعاونيين فيما يخص تطورها وإزدهارها، وذلك لان التعاونيات كانت قد نشأت في فراغ فلسفي، وكانت تفتقر للوعاء الفكرى الذى يفيد مسيرة هذه الحركة ويحدد مسارها، و أما اليوم في ظل ثورة مايو نتطلع لتأسيس شبكة واسعة من التعاونيات في أعماق الريف السوداني، مستهدفين بجانب الأغراض الإقتصادية نقل (فلسفة ثورة مايو) وفكرها وتصوراتها إلى أعماق ذلك الريف بالتنسيق مع بقية المنظمات الديموقراطية والشعبية الأخرى. حاز بالفعل الإقتراح على موافقة أغلبية أعضاء المؤتمر بشكل كان كافياً لقبول التعديل في مسوده ميثاق العمل الوطن.[3]

---

(1) الإتحاد الإشتراكي السوداني ،وقائع الجلسات ، الجلسة الثانية المصدر السابق ص3

(2) الإتحاد الإشتراكي السوداني ،المؤتمر القومى التأسيسى ،وقائع الجلسات ، الحلسه الثالثه المصدر السابق ص 8

(3) الإتحاد الإشتراكي السوداني ، المؤتمر القومى التأسيسى ، وقائع الجلسات ، الجلسة الثالة ، المصدر السابق ص11

من التعديلات الهامة التى طالب بها أعضاء المؤتمر، ذلك الإقتراح الذى تقدم به السيد عبد الله ابراهيم احمد الذى قال إن الميثاق دليل للعمل الوطنى وهو في نفس الوقت تاريخ نستقرى منه ماضينا ونستلهم منه مستقبلنا، ولذلك أقترح أن يضمن فى الباب الثانى (نبذه عن إنتكاسه /19/ يوليو المشئومة) وذلك لأسباب هامه تتعلق بأن هذه المؤامرة أصبحت جزءاً من تاريخنا السياسي المعاصر، وحدثت قبل إجازة هذا الميثاق في صورته النهائية بواسطة المؤتمر القومي التأسيسي.[1] بعد ذلك عرض الإقتراح للتصويت بعد تعديله بأن يعرض على لجنة الصياغة بعد كتابة نبذة عن إنتكاسة يوليو 1971م على أن يضمن ضمن الباب الثانى، وبالفعل حاز الإقتراح على موافقة أغلبية الأعضاء.[2] **ويرى الباحث وبما أن هذا الميثاق هو دليل للعمل الثورى وأرى أن الإصرار على ذكر التفاصيل هو محض إسراف، لأننا اذا تعاملنا بذلك النهج السردى التفصيلى لإستلزم الأمر الإستفاضة في كتابة أحداث الثورة المهدية، وأحداث ثورة 1924م وتكون فى النهاية المحصله موسوعة أسميناها خطاءاً بالميثاق،لان الواجب أن تترك التفاصيل للمؤرخين والكتاب لنشر احداثها للشعب السوداني.**

كذلك احتوت هذه الجلسات على العديد من المقترحات بغية ادراجها في صلب ميثاق العمل الوطني مثل مقترح إن يتم التمسك بقرارات التأميم والمصادرة وعدم النكوص عنها. كذلك أن يكون دور القطاع الخاص دوراً قيادياً وإيجابياً ويسير جنباً إلى جنب مع القطاع العام، كقطاع هام وفصيل رائد من فصائل الثورة، بما له من خبرات وإمكانات مادية تؤهله بأن يلعب دوراً طليعياً فى تطوير إقتصاد البلاد، إقترح الدكتور خليل عثمان إضافة مايلى بعد الفقرة فى صفحة (25) إن الثورة في سبيل التطوير الوطنى تقبل المعونات الأجنبية غير المشروطة، وكذلك القروض غير المشروطة التي نستطيع أن نفي بها دون إرهاق، كما نقبل إشراك راس المال الأجنبي كمستثمر في العمليات الضرورية،لا سيما ما يقتضي خبرات يصعب توفرها محلياً. كذلك اقترحت زينب البدوي أن تعرف إشتراكيتنا بانها تنبع من بيئتنا الخاصة اذن فهى خاصة ببلادنا وبلادنا مسلمة لذا يجب رد الأساليب الإشتراكية لأحكام الدين، لان في الدين كل مافيه صلاح الناس، واذا توافقت هذه الأساليب مع احكام الدين إستقرت وثبتت، وما تنافر منها تبدد وتراجع، لذلك يجب أن لا نخرج هذه الأساليب عن صحيح الدين ورساله التوحيد حتى لايكون

(1) الإتحاد الإشتراكي السوداني ، المؤتمر القومى التأسيسى ، وقائع الجلسات ، الجلسة الثالة ، المصدر السابق ص11 ص 23

(2) المصدر نفسه ص 30

بينها وبين الإيمان جدل وخلاف. وكذلك طرح السيد بابكر كرار افكاره وقد قال اما جوهر إقتراحى وهو كتابة باب جديد يعود لخلو الميثاق من هذا الجانب الهام وهو دور القوات المسلحة، لان بدون تحديد لدور القوات المسلحة فى الميثاق يجعل لدينا حاله فراغ قيادى كبير من الناحية النظرية.[1]

وبعد أن تعددت الأراء رأي رئيس المؤتمر أن يمنح احد أعضاء اللجنة التمهيدية للمؤتمر القومي فرصة للإدلاء برأيه لفض الأراء المتعددة التى قدمت لان اللجنة كانت قد أسهمت فى كتابة تلك الوثائق المقدمة كمشاريع للإجازة في المؤتمر القومي التأسيسي، وقد تم إختيار عبد الرحيم ابوسنينة الذى قال إن هذا الميثاق فى الحقيقة لم نجزه ميثاقاً يركن على الرفوف أو يوضع فى الدوسيهات أو الدواوين، بل تم وضعه كميثاق يعايش واقعنا وظروفنا السياسية والإقتصادية ويجب أن لا نغرق ونخوض فى فلسفات ونظريات عقائدية لا تنسجم مع واقعنا أو دوافعنا.[2] ولكن مقترح السيد بابكر كرار قد اوجد مناخاً تهيجياً بافتراض انه اراد تضخيم دور الجيش على حساب التنظيم الفرد الوليد وقد فسر اقتراحه بان وراءه غرض سياسي وهو أن السيد بابكر كرار اراد بذكاء شديد أن يكون بيت القصيد فى الإقتراح هو الزام القوات المسلحة بتنفيذ وحماية (ميثاق طرابلس) الذى هو هدف الإقتراح، **يرى الباحث إن هذا الإقتراح يجعل من القوات المسلحة بعبعاً مخيفاً ينزل في صلب أي باب من ابواب الميثاق، فكان الإستقطاب حاداً بين الموافقين والرافضين الذين كان اغلبهم من رجال القوات المسلحة الذين كانوا يرون عدم إقحامها فى السياسة الخارجية والتحالفات التى ينوى نظام الحكم الدخول فيها وتتعارض مع وطنية ومهنية القوات المسلحة.** , فقفل باب النقاش في الإقتراح وتم وضعه أمام الأعضاء للإستفتاء، وطلب الرئيس عدم اثارة أي نقطه نظام خلال عملية التصويت التى اسفرت عن إجازة الميثاق المقترح.[3]

2 / تداول أعضاء المؤتمر القومي التأسيسي حول (نظام الأساس) للإتحاد الإشتراكي السوداني:

السوداني: تواصلت أعمال المؤتمر القومي التأسيسي حيث تناول أعضاء المؤتمر في الجلسة الثامنة (**مشروع النظام الأساسي للإتحاد الإشتراكي السوداني**) وذلك تحت رئاسه السيد رئيس الجمهورية والمؤتمر القومى التأسيسي، وكانت اولى الملاحظات حول

(1) الإتحاد الإشتراكي السوداني ، المؤتمر القومى التأسيسى، الجلسة الرابعة ، المصدر السابق ، ص 4

(2) المصدر نفسه ص 12

(3) الإتحاد الإشتراكي السوداني ،المؤتمر القومى التأسيسى ، الجلسة الرابعه المسائية المصدر السابق ص23

مسودة (نظام الأساس) من السيد الفاتح التجانى فمن الواضح أن مشروع النظام السياسي يبدأ في مبتدأه بتحديد الأهداف ولكن دون مقدمه تشير إلى الظروف التى تكون فيها هذا الإتحاد الإشتراكي السوداني كنتاج طبيعى لوعد بيان ثورة مايو الأول بنقل السلطة إلى الشعب، وهو نتاج طبيعى ايضا لبيان السيد رئيس الجمهوريه في عيد الثورة الثانى ببداية الثورة التنظيمية، وقد أشار في ذلك الخطاب إلى أن تحقيق الثورة التنظيمية اصبح ضرورة تاريخيه بعد عامين من عمر الثورة، زالت فيهما الغشاوة عن بصائر المحكومين ووضحت الرؤيه امام الحاكمين، وكنت اظن أنه لابد من إفتتاح النظام الأساسي بهذه الاشارة، ولا اريد أن يتم الخلط بين هذه المقدمه وبين تلك التى سوف يكتبها السيد الرئيس التى تقتضيها اللوائح الدستورية، عليه أرجو كتابه مقدمه قصيرة يشار فيها لإنعقاد هذا المؤتمر التأسيسي ومنجزاته في هذا الصدد بعد عامين من عمر الثورة.[1]

تحدث السيد نائب رئيس المؤتمر فى رده على السيد الفاتح التجانى بأن هناك بالفعل مقدمه سوف تكتب تستبق محتويات النظام الأساسي، وأن السيد رئيس الجمهورية سوف يصدر قرار التأسيس حسب ما مخول له في الأمر الجمهوري الخامس، وسوف تكون المقدمه وسوف تكون بعد ذلك ديباجة مثل ما ذكرت وعلى هذا الأساس إن هذا الإقتراح يعتبر إقتراحاً مقبولاً ولا خوف من مناقشته.[2]

كذلك اثارت مادة في النظام الأساسي تحدثت عن الأغلبية والأقلية حفيظة الأعضاء الجنوبيين فقد طرح السيد لويجى ادوك عده تساؤلات خلال منحه فرصة للمشاركة في التداول قال فيها ليس واضحاً ماهو المقصود بالأقلية والأغلبية في هذا النص، وبما أننا إتخذنا الإشتراكية سبيلا وهي تعنى الإخاء، ولكن الذى يتضح لنا أن المفاهيم هذه تنطوي على دلالات عنصرية وقد يكون الدين سبباً في ذلك التميز، ولكن اذا إستبعدنا عنصر الدين فلن يبقى هناك اقلية أو أغلبية بل سيكون هناك إنتقال من جانب إلى جانب آخر وفقاً لحريه التعبير عن الأراء، فالإنسان لن يبقى اقلية أو اغلبية طوال الوقت، لذلك طالما اخذنا بالفكر الإشتراكي عملنا وطالما إننا لا نقيم هذه الأقليه أو الأغلبية على هذه الإعتبارات فأن الوارد يكون تأصيلاً لعملية ممارسة الديمقراطية، نحن في مرحلة تحول سياسي ليس فيها اقليات أو أغلبيات، وذلك على أن أساس الحريات هو الإقتصاد الذى تتلون به الحياه الإجتماعية وعلى هذا الأساس

(1) المصدر نفسه ص 3

(2) الإشتراكي السوداني ، المؤتمر القومى التأسيسى ، الجلسة الثامنه ، المصدر السابق ص 5 ، 4

لا استطيع فهم هذا الإقتراح، بل في الحقيقه لا استطيع أن افهم النص الأساسي لان فى أي ممارسه ديموقراطية أي مجموعه قبلت انها تتفاهم فى الرأي، الناس تلتزم برأي الأغلبيه، ولكن ليس هناك تقسيم للناس على أساس الأغلبية أو الأقلية، وأن وجود نص يحمل تلك الدلالات يعنى وجود خطر أو اعتراف بالاقليات الضاغطة.(1)

بعد ذلك تم طرح للإقتراح للتصويت حيث قال السيد رئيس الإتحاد أن نص الإقتراح واضح ولا يحتاج إلى نقاش كثير فمن يؤيده فليرفع يده وبالفعل إستطاع الإقتراح أن يحصل على الأغلبية لتعديل النص الوارد فى مشروع النظام الأساسي للإتحاد الإشتراكي السوداني.(2)

فيما يخص الفصل الثانى الباب الثانى تقدم الدكتور احمد عبد العزيز بإقتراح لتعديل الفقره رقم (6 |/أ) لتقرأ كالاتى، تتكون لجنه الوحدة الأساسية من جميع سكان الوحدة الأساسية رجالاً ونساء ممن هم فوق سن الثامن عشر كل سنتين وفقاً لما تقرره القواعد، ويشترط فيمن يكون عضواً بالإتحاد الإشتراكي السوداني أن يكون سودانيا وأن لا يقل عمره عن 18 سنه، وأن يكون مواطناً صالحاً، وأن لا يكون قد عزل سياسياً، وأن يكون مؤمناً بأفكار ثورة مايو ومستعدا لِلعمل من أجل تحقيق أهدافها.(3)

عارض الدكتور جعفر محمد على بخيت الإقتراح محل التداول وقال إن هذا الإقتراح يهدف إلى جعل الشخص المنتخب للإتحاد الإشتراكي السوداني يمر بكل ما تحتاجه (عمليه الغربلة والعزل السياسي) وهذا امر بالغ الصعوبه لذلك أنا اعارض هذا الإقتراح لسبب بسيط لإعتقاد صاحب الإقتراح إن (عملية الغربلة السياسية) تتم في وقت واحد لكل الذين يرغبون في الترشح، وهذا بالطبع مستحيل حتى اذا تمت مقارنته مع بعض تجارب الدول الأخرى التي إستخدمت العزل السياسي، بعد ذلك تحدث السيد ابوالقاسم هاشم الذى قال إن الإقتراح الذى تقدم به الدكتور احمد عبد العزيز قد يكون مقبولا إذا لم يكن هناك فى القواعد التنظيمية ما ينص على أن هذا التنظيم تنظيم صفوي وشمولي، فلا نتوقع أن ينضم كل الشعب السوداني لتنظيمنا لأن العمل السياسي عاده محصور في فئة تؤمن به وتتصدره، اما عن طريقة الإنتخاب بأن تكون سريه أو تكون مباشره أو تكون أي طريقة أخرى هذه اشياء تنظمها لاحقاً اللوائح أو القواعد، تحدث السيد

(1) الإتحاد الإشتراكي السوداني . المؤتمر القومى التأسيسى، الجلسة الثامنه ، المصدر السابق ص 22

(2) المصدر نفسه ص 22

(3) المصدر نفسه ص 32

ابوالقاسم هاشم الذى قال إن الإقتراح الذى تقدم به الدكتور احمد عبد العزيز قد يكون مقبولا إذا لم يكن هناك فى القواعد التنظيمية ما ينص على أن هذا التنظيم تنظيم صفوي وشمولي، فلا نتوقع أن ينضم كل الشعب السوداني لتنظيمنا لان العمل السياسي عاده يكون محصور في فئة تؤمن به وتتصدره، اما عن طريقة الإنتخاب بأن تكون سريه أو تكون مباشره أو تكون أي طريقة أخرى هذه اشياء تنظمها لاحقاً اللوائح أو القواعد..[1] كذلك تحدث السيد فتح الرحمن خليفه السيد من (لجان تطوير القرى) عن بيروقراطية الخدمة المدنية وقد اسماها(الجدار الثلجى) الذى يحول بيننا وبين توصيل افكارنا للمسئولين فى قمة السلطة، عبر عدم المسئوليه وعدم الوفاء بالمبادي والتحايل على القانون والإحتماء بالسكرتيرات، لذلك نريد من مؤتمرنا هذا أن يدين هذه الإتكاليه وأن يعترف بها كحقيقه قائمه، وبعد ذلك تم طرح الإقتراح بالتعديل المقدم للتصويت وقد حاز على موافقة أغلبية الأعضاء. وضُمن في تعديلات النظام الأساسي.[2]

3 / تداول أعضاء المؤتمر القومي التأسيسي حول المبادى الأساسيه للدستور.

لقد جاء إستقلال السودان دونما دستور دائم للبلاد، وكان لا مناص من إعتماد ذات الدستور المؤقت ريثما يتم وضع دستور آخر دائم للبلاد، وعليه ديباجة تقول نحن أعضاء مجلس الشيوخ والنواب فى جلسه مشتركة للمجلسين نقرر الموافقة على الاحكام المرفقة ونصدرها دستوراً سودانياً مؤقتاً، يرعاه الشعب السوداني ويطيعه إلى أن نصدر في الحين المرتقب أحكاماً أخرى، ومن هذه الخلفية المقتضبة قصدنا أن نبين حجم (المشكلة الدستورية) التى كانت إحدى المنطلقات الأساسية لقيام ثورة مايو 1969م.[3]

لم تنجح الحكومات الوطنية فى فترة الديموقراطية الأولى فى وضع دستور دائم للسودان نتيجة للخلاف بين حزبى الإتلاف (الأمة والشعب الديموقراطي) حول برنامج المعونة الذى وجد قبولاً من حزب الأمة بينما وجد معارضة كبيرة من حزب الشعب الديموقراطي، ورغم إجازة برنامج المعونة من البرلمان إلا أن هذه الخلافات بين الشريكين افشلت إمكانية الوصول لإتفاق حول إجازة

(1) الإتحاد الإشتراكي السوداني ،المؤتمر القومى التأسيسى،الجلسة الثامنه، المصدر السابق ص 29

(2) المصدر نفسه ص 28

(3) بدرية سليمان عباس ، التجربة الدستورية فى السودان وإنعكاساتها على الوضع السياسى، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزعيم الازهرى، 2013م ص2



دستور دائم للبلاد.[1]

اما في فترة الحكم العسكري الأول (1958م 1964م) فقد إستطاعت لجنة التنظيمات الدستورية وضع خطة لتطوير النظام الإداري والدستوري في البلاد في محاولة من الحكومة لسد النقص في المؤسسات الدستورية حيث تم التوصل لما يعرف بالمجلس المركزي إلا أن هذه التجربة لم تنجح لأن معظم الأعضاء إكتسبوا العضوية بالتعين.[2]

وقد أدى ذلك الفشل في إيجاد دستور دائم لأن تكون الممارسة الديموقراطية منذ قيامها في السودان غير محكومة بقواعد دستورية متفق عليها، وقد كان لذلك اثر مباشر في عدم الوصول إلى صيغة لتداول السلطة تفضي إلى إستقرار نظام الحكم في السودان وبالتالي الفشل الكبير المتمثل فى عدم تحقيق التنمية المنشودة في البلاد على كافة المجالات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، كل ذلك العوذ المزمن في آليات الممارسة الديموقراطية قد دفع بالجيش للإستيلاء على السلطة عقب كل الفترات الحزبية الثلاث مما يشير إلى حجم الخلل البنيوى فى أوضاعنا السياسية.[3] حيث لم تتمكن كل الحقب الديموقراطية من وضع دستور دائم للسودان على الرغم من أن البلاد في حاجة ملحة لدستور دائم ومستقر وهو ما اكدته المادة 12 من إتفاقية تقرير المصير الموقعة بين بريطانيا ومصر بتاريخ 12/ديسمبر/ 1953م ، حيث أن كل الدساتير التى تم تشريعها كانت مؤقته.[4]

وفي الفترة التى سبقت إعداد حكومة مايو للدستور كانت تسير البلاد من الناحية التشريعية بالأوامر الجمهورية وخاصة الأمر الجمهورى الخامس الذى صدر في14/ 8/1971م والذى كانت أبرز ملامحه أنه منح الإتحاد الإشتراكي السوداني سلطة ترشيح رئيس الجمهورية وعرضه للإستفتاء بعد أن زوده بالسلطات التشريعية الموازية لسلطة التشريع التى منحت لمجلس الشعب القومي كما منحت الإتحاد ميزة إعداد مسودة الدستور التى نحن بصدد النظر في تداول أعضاء المؤتمر القومي التأسيسى فيها ومناقشتها

(1) فدوى محمد الحسن محمد ، تاريخ التطورات الدستورية فى السودان 1956م / 1969م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم ،2004م ص 13

(2) ايمن كمال امين السيد ، الحكومة العسكرية الاولى فى السودان 1958م /1964م رسالة دكتوراه غير منشورة،جامعة النيلين،2000م ص 58

(3) ياسر محمد على ، التطور الدستورى وإنعكاساتها السياسية فى السودان، مجلة دراسات إستراتيجية العدد 14 رقم، بتاريخ 1998م، ص29

(4) الحسين عثمان الشريف ، شكل الدولة واثره على الاستقرار السياسى بتركيز على السودان، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة جوبا ، 2007م، ص 231

قبل عرضها في مجلس الشعب القومي.[1]

وسعياً من أجل بناء نظام دستوري للبلاد، بدأت خلال الجلسة الحادية عشره من جلسات المؤتمر القومي التأسيسي أعمال التداول حول المبادى الأساسيه للدستور السوداني المقترح، وقال رئيس المؤتمر القومي جعفر محمد نميرى مخاطباً الساده الأعضاء موضحاً طبيعه المهمه التى سوف يقومون بها قائلا أود ان أوضح فى بدايه هذه الجلسة حقيقه هامه وهي أنه وفقاً لنص الماده (41/الامر الجمهورى الخامس) فان مجلس الشعب هو الذى سوف يعد مشروع الدستور الدائم ويجيزه عبر تصويت الأغلبية من أعضائه بما لايقل عن (ثلثين) وذكرتكم في خطابي بهذه الحقيقه وتجدونها في صفحه (16/الفقره الثالثه) من الخطاب الموزع عليكم.[2]

وعليه فأننى أرجو من جميع الأعضاء المحترمين أن يعلموا جيدا أن مناقشتنا اليوم لوثيقه المبادى الأساسيه للدستور التى أعدتها اللجنه التمهيدية لا تخرج عن مجرد التشاور فيها بيننا للتعرف على هذه المبادى الأساسيه العامة وأن ما يدور حولها من نقاش فى مؤتمرنا هذا سوف يكون هادياً ومرشداً لمجلس الشعب فى إعداده لدستورنا الدائم، عليه أبداء الحديث فى هذه الوثيقه بالماده الأولى التى قامت بتحديد طبيعه الدوله والسيادة ونصت على أن البلاد تسمى (جمهوريه السودان الديموقراطية) ديموقراطيه إشتراكيه ذات سيادة تقوم على تحالف قوى الشعب العامله وهي جزء لا يتجزأ من الأمه العربيه والوطن الإفريقى، وأن السياده للشعب ممثلاً فى قوى الشعب العامله المحدده بالمزارعين والعمال والجنود والمثقفين والرأسماليه الوطنيه ويمارسها من خلال مؤسساته ومنظماته الديموقراطية.[3]

وكذلك من الموجهات العامه لمشروع الدستور (أن تكون اللغه العربيه هي اللغه الرسمية لجمهورية السودان الديموقراطية) وهنا احب أن اشير إلى نقاش طويل دار في اللجنه التمهيدية للمؤتمر القومي التأسيسي للإتحاد الإشتراكي السوداني حول هذا المبداء، ولكن هذا لا يقلل ولا يمنع العنايه باللهجات المحليه أو اللغات الأخرى، وذلك لتطوير الثقافات المختلفه بحسبانها روافد تثرى الثقافة العامه، ولكن اللغة الرسمية والاداة الموحدة للفكر والإدارة للسودان

---

(1) محرم عوض السيد، التطورات الدستورية لنظام مايو1969/1985م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم، 1989م، ص 28

(2) الإتحاد الإشتراكي السوداني ، المؤتمر القومى التأسيسى ، الجلسة الحادية عشره، المصدر السابق ص 1

(3) الإتحاد الإشتراكي السوداني ، المؤتمر القومى التأسيسى، الجلسة الحاديه عشرة، المصدر السابق ص، 2 ص 3

جميعه تظل هي اللغه العربية.[1]

وفيما يخص مصادر التشريع نصت مسودة المبادئ الأساسية للدستور بأن (تكون الشريعة الإسلاميه هي المصدر الأساسي للتشريع فى جمهورية السودان الديموقراطية) وليس مصدراً أساسياً، إنما تكون المصدر الأساسي للتشريع فى السودان، ولم نشأ أن نقول دين الدولة الإسلام، أو أن جمهوريه السودان جمهورية إسلاميه، لان المسلمين فى اللجنه التمهيديه اقل حماسه أن يرفعوا اصواتهم بهذه الأراء، وهذه النقطه عاده تثار كل ما فتح الحديث عن دستور البلاد، ولكن إسترشاداً بالذى حدث فى الماضى من إستقطاب حاد بين العديد من أصحاب الأفكار المتباينة، ولكن ورود النص بهذه الصيغه فيه قطع لطريق الخلاف.[2]

من المبادئ التى حوتها مسودة المبادئ الأساسية للدستور الحقوق الأساسية حيث جاء نص يحمل الاتى (التمتع بكافة الحقوق الديموقراطية مكفول لكل المواطنين فى حدود القانون) وكذلك ورد (السودانيون متساوون امام القانون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك لإختلاف العنصر أو الجنس أو الدين) وكذلك ورد ضمن الحقوق الأساسيه (يتمتع الأشخاص بحرية الإعتقاد وبالحق في أداء شعائرهم الدينية فى حدود القانون والآداب والنظام العام).[3]

وورد مبداء خاص بالحماية الدستوريه حيث قال السيد احمد عبد الحليم اذا كنا نريد أن نعيش فى دولة منظمة فلابد أن يحترم الدستور لذلك ورد نص خاص بهذا المبداء جاء فيه (إحترام الدستور وطاعته واجب على كل مواطن) وفيما يخص قوات الشعب المسلحة ورد الاتى (القوات المسلحة ملك للشعب تحمى مكتسباته الثورية وثورته الإشتراكية وأرضه وامنه) ومن المبادئ الهامة التى حوتها المسودة مبداء الفصل بين السلطات حيث جاء الاتى (ترعى الدولة مبداء الفصل بين السلطات، تؤمن إستقلال القضاء فى تطبيق القانون دعماً للحريه. بعد ذلك قام السيد رئيس المؤتمر بفتح الباب لتقديم التساؤلات بعد أن نبه الأعضاء بأن مسئوليه المؤتمر القومي لا تنطوى على تقديم نصوص جاهزه أو مواد أو إعاده الصياغه إنما مناقشه المقترحات بقصد التوضيح والإبانه.[4]

من المواد التى ايقظت قضايا كانت نائمه أو مسكوت عنها على تماس مع حزازات عنصرية قديمة، النص القائل (السودان جزءاً لا يتجزاء

---

(1) المصدر نفسه ص 2

(2) الإتحاد الإشتراكي السوداني ، المؤتمر القومى التأسيسى، الجلسة الحاديه عشرة، المصدر السابق ص/2 ص 3

(3) المصدر نفسه ص 6

(4) الإتحاد الإشتراكي السوداني ، المؤتمر القومى التأسيسى، الجلسة الحاديه عشرة، المصدر السابق ص/2 ص3 ص 9

من الأمة العربية والوطن الافريقى) فقد اعترض العضو الجنوبي السيد توبى مادوت مخاطباً رئيس المؤتمر سيديالرئيس طالما نحن نستوطن هذا البلد الحبيب إن من الواجب علينا أن نفهم بعضنا البعض واريد أن أوضح امرا حتى يتثنى لنا فهم معنى كلمه إفريقيا والعالم العربي والعالم الاسلامي، لاننا فهمنا من حديث الدكتور عثمان ابو القاسم عن الإفريقيين فهو كان يقصد العنصر، ولكم دهشت عندما وصف العالم العربى كأناس لهم حضارة خاصة ولغة خاصة، واقول له إن الافارقة لهم نفس الطور الحضارى.[1] **يعتقد الباحث إن الدكتور عثمان ابو القاسم فى محاولته الثانية للرد قد حاول أن يجد تبريراً لحالة (إنكار الهويه) التى أصابته في تفسيره لإحدى مواد مسودة المبادي الأساسية الدستور.** حيث قال يبدو أن اللاخ توبى مادوت منزعج من النص القائل (جزءاً لا يتجزاء من الأمة العربية والوطن الإفريقى) ونحن هنا كلنا افارقة ولكن ليس اكثر افرقة من المصريين مثلا، وكما اسلفت أن مفهوم إفريقيا هو مفهوم جغرافى، وكان يمكن لهذه القارة ان تأخذ اسماً آخراً غير مسمى إفريقيا، حيث كان يمكن أن تسمى مثلا القارة (س) فنكون موجودين بحكم الجغرافيا في القارة (س) لهذا قصدت توصيفه بأنه مصطلح جغرافي. بعد ذلك تحدث السيد رئيس المؤتمر القومي قائلا أيها الإخوه بهذا التوضيح نكون قد إكتفينا من النقاش، إلا أن هناك حقيقة يجب أن يعرفها كل سودانى موجود على أرض هذا الوطن وهي إننا عرب أفارقة أو أفارقة عرب، وهذا واقع لا يمكن أن نتزحزح منه.[2]

هكذا ختم التداول حول المسود الدستورية التى تمت صياغتها من بعض قيادات الإتحاد، وفي الحادى عشر من شهر أبريل اجاز أول مجلس للشعب في جلسته العاشرة بعد المائة مشروع الدستور الدائم للسودان، ثم وافق عليه رئيس الجمهورية في 8 مايو من العام نفسه، ومنذ ذلك الحين أصبح الدستور الدائم نافذ السلطات والصلاحيات وإنتهى العمل بالأمر الجمهوري الخامس وتتضمن الدستور 225 مادة موزعة على 13 باباً.[3]

الجلسة الختامية للمؤتمر القومي التأسيسي للإتحاد الإشتراكي السوداني.

بدأت أعمال الجلسة الختامية للمؤتمر القومي التأسيسي وذلك فى يوم الاثنين الموافق 1972/1/10م الساعة السادسة مساء، حيث تمت إجازة الوثائق الثلاثة التى عرضت على

---

(1) المصدر نفسه

(2) الإتحاد الإشتراكي السوداني ، المؤتمر القومى التأسيسى ، الجلسة الحادية عشرة المصدر السابق ص11

(3) ديباجة دستور السودان الدائم، 1973م ص 5،3،2

المؤتمر التأسيسي.[1] وخلاصة القول قد إستطاعت حكومة مايو بناء تنظيماً سياسياً، ولكن كان تنظيماً سياسياً حسب تصنيفات العلوم السياسية قد جاء وفقاً لنظام(الحزب الواحد الثورى المركزى التحريكى) أي المبنى على التعبئة وهذا النوع من الأحزاب يرمى لإدخال تغيرات جذرية على المجتمع في كافة النواحي، وهو الذى يتولى إعادة تنظيم المجتمع على أسس جديدة ويهدف للوحدة الكاملة وهو بدرجة كبيرة من المركزية.[2]

(1) الإتحـاد الإشـتراكي السـوداني ، الأمانـة العامـة، المـؤتمر القومى التأسيسى، الجلسة الختامية ،2إلى 10يناير1972م ، ص 1

(2) حورية توفيق مجاهد، نظام الحزب الواحد فـي افريقيا، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة،1977م، ص26

الخاتمة :

ضمن موجة من الإنقلابات العسكرية التى اجتاحت محيطنا العربي والإفريقي قام بعض الضباط السودانيين الناشطين سياسياً داخل الجيش السوداني والمنظمين داخل تنظيم عرف باسم (الضباط الاحرار) بالتخطيط والتنفيذ لمشروع تقويض النظام الديموقراطي التعددي في السودان وذلك في عام 1969م مبررين ذلك الفعل بفشل النظام السياسي في حل ازمات البلاد وفشله في تحقيق مهام ما بعد الإستقلال، وعقب حركة يوليو 1971م العسكرية الإنقلابية سعى النظام العسكري في تأسيس حزب سياسي يشغل الفراغ السياسي الذي أحدثه حل الأحزاب الوطنية ولتصريف العمل الإداري البيروقراطي والسياسي، واهتدي للإقتباس من تجربة ثورة يوليو المصرية التنظيمية وذلك بتبنى مشروعها التنظيمي المعروف باسم (الإتحاد الإشتراكي العربي) بعد دراسة لمجموعة النظم الأخري، وشرع عبر لجنة تمهيدية كونها لهذا الغرض، اعدت الوثائق السياسية ونظام الأساس ومسودة الدستور، وتم الإعلان عن عقد مؤتمر تأسيسي قومي عرف بمسمى (المؤتمر القومي التأسيسي للإتحاد الإشتراكي السوداني) الذي اصبح لاحقاً أعلى سلطة تنظيمية داخل الإتحاد الإشتراكي السوداني) تولى عرض الوثائق واعتمادها من

قبل عضوية تم اختيارها لهذا الغرض التأسيسي، وتعرفنا خلال هذا البحث على المراحل التى قام بها في ما يخص بناء التنظيم السياسي لحكومة ثورة مايو في عام 1972م.

النتائج والتوصيات:

اولاً النتائج:

1 . بالفعل نجح تنظيم الضباط الأحرار(مجلس قيادة ثورة مايو) فى بناء تنظيم سياسي للدولة في السودان (1969م / 1985م) بناء تنظيماً سياسياً، برغبة أن يشغل الفراغ الذي احدثه حل الأحزاب الوطنية. لتصريف العمل العام ولتحقيق قدر من المشاركة السياسية.

2 . ولكن كان تنظيماً سياسياً حسب تصنيفات العلوم السياسية قد جاء وفقاً لنظام(الحزب الواحد الثورى المركزى التحريكى) أي المبنى على التعبئة وهذا النوع من الأحزاب يرمى لإدخال تغيرات جذرية على المجتمع في كافة النواحى،وهو الذى يتولى إعادة تنظيم المجتمع على أسس جديدة ويهدف للوحدة الكاملة وهو بدرجة كبيرة من المركزية.

3 . ولكن الباحث يري بأن هذه الخطوة لانشاء(تنظيم مايو) بهذه المواصفة الحزبية كانت خطوة إرتدادية نحو الخلف وإن المجتمع السوداني قد تجاوز هذا النوع من الأشكال السياسية، حيث قدم السودان بعد الإستقلال مثالاً في الممارسة السياسية الديموقراطية التى قطع الطريق أمامها كثرة الإنقلابات العسكرية التى يندرج إنقلاب مايو ضمنها كاحد المشاكل التى أعاقت التطور الديموقراطي التعددى في البلاد.

4. من المهام الكبرى لتنظيم الإتحاد الإشتراكي السوداني التى استطاع القيام بها مهمة المراجعة التنظيمية الرقابية لاداء أجهزة الدولة وذلك بالتقصي عن مدى إلتزامها بتنفيذ الخطط والبرامج التى تم إدراجها على منضدة الحكومة، وتتم المراجعة التنظيمية الرقابية لاداء الدولة داخل اروقة الإتحاد الإشتراكي السودانى.

5 / إن مؤسسة المؤتمر القومي لتنظيم الإتحاد الإشتراكي السوداني المكون وفقاً لأحكام المادة الثامنة من النظام الأساسي والمكون لتحالف قوى الشعب العاملة يعتبر أعلى سلطة تنظيمية على أجهزة الدولة التنفيذية والتشريعية بل والقضائية، وهو بمثابة المؤتمر العام أو الجمعية العامة للتنظيم.

ثانيا / التوصيات:

يعتبر حقل الدراسات التاريخية المعاصرة في السودان (تاريخ ما بعد الإستعمار) حقلاً بكراً، وخاصة تلك الفترة المتعلقة بالحكومة العسكرية الثانية في السودان (حكومة مايو). لذلك يوصى الباحث إجراء مزيد من الدراسات لتجربة التنظيم السياسي لحكومة مايو وذلك بالإنفتاح على مؤسسات التنظيم كافة مثل المكتب السياسي، واللجنة المركزية، أو الأمانات المتخصصة وذلك باجراء دراسات مفصلة ومتخصصة.

قائمة مصادر ومراجع البحث

الوثائق :

(مجموعة الإتحاد الإشتراكي السوداني ــ مكتبة السودان . دار الوثائق)

1 / الإتحـاد الإشـتراكي السـوداني، اللجنـة المركزيـة، مشـروع لائحـة تنظيم اعمال اللجنة المركزية للاتحاد الإشتراكي السوداني.

2 / الإتحـاد الإشـتراكي السـوداني، الأمانـة العامـة، اللجنـة التمهيديـة المركزيـة للمـؤتمر القومي التأسيسي/ 1971/11/30م .

3 / الإتحـاد الإشـتراكي السـوداني، الأمانـة العامة ، المؤتمر القـومي التأسيسـي ، الجلسة الإفتتاحية ،/2/يانير/1972م.

4 / الإتحـاد الإشـتراكي السـوداني ، المـؤتمر القومي التأسيسي ، وقائع الجلسات، الجلسة الثانية ، المجلد الثانى ، يناير 1972م.

5 / الإتحاد الإشتراكي السوداني، المؤتمر القومي التأسيسي، الجلسة الرابعة ، الإتحاد الإشتراكي السوداني ،2إلى 10يناير1972م .

61 / الإتحـاد الإشـتراكي السـوداني،المؤتمر القـومي التأسيسـي، الجلسـة الرابعه المسائية 2 /يناير 1972م

7 / الإشـتراكي السـوداني، المـؤتمر القـومي التأسيسي، الجلسة الثامنه، يناير 1972م

8 / الإتحـاد الإشـتراكي السـوداني، المـؤتمر القـومي التأسيسـي ، الجلسـة الحاديـة عشـره، يناير 1972م

9 /الإتحـاد الإشـتراكي السـوداني ، المـؤتمر القـومي التأسيسـي، الجلسـة الحاديـة عشـره، يناير 1972م.

10 / الإتحـاد الإشـتراكي السـوداني ، الأمانـة العامـة، المؤتمر القـومي التأسيسـي، الجلسة الختامية ،2إلى 10يناير1972م .

ديباجة دستور السودان الدائم، 1973م.

الكتب العربية:

1 . ابـراهيم محمـد حـاج موسـى، التجربـة الديموقراطيـة و تطـور نظـم الحكـم فـى السودان، دار الجيل بيروت، بلا تاريخ .

2 . حورية توفيق مجاهد، نظام الحزب الواحد فـي افريقيـا، مكتبـة الانجلـو المصـرية، القاهرة،1977م.

3 . خلـدون حسـن النقيـب، الدولـة التسـلطية فـى المشـرق العربـي المعاصر ،مركـز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996م .

4 . صلاح سالم زرنوقة، أنماط الاستيلاء على السـلطة فـى الـدول العربيـة، القـاهرة مكتبـة مدبولى،1993م، ص 251

5 . عـامر العقـاد، وجـاء مـايو، دراسـة للكفـاح الوطنى السوداني، دار الجيل بيروت ، 1972م.

---

(1) - ابراهيم القـادري بوتشـيش : مـن بـين كتاباتـه، " تسـاؤلات وملاحظـات حـول المشـروع الوحـدوي المرابطـي لبقـاء المغـرب الأكبـر، مجلـة الجامعـة الشتوية. ج1، 1988.

6 . محى الدين صابر، البعد الفكرى لثورة مايو، دار العودة بيروت، بدون تاريخ .

7 . نبيل محمد دقيل، الإنقلابات العسكرية فى إفريقيا، مركز السودان للبحوث والدراسات الإستراتيجية، الخرطوم مايو/2008م .

الرسائل الجامعية :

1 . الحسين عثمان الشريف ، شكل الدولة واثره علــى الاســتقرار السياســي بتركيــز علــى السودان، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة جوبا ، 2007م.

2 . ايمــن كمــال امــين الســيد، الحكومــة العســكرية الأولــى فــى الســودان 1958م /1964م رسالة دكتوراه غير منشورة،جامعة النيلين،2000م .

3 . بدرية سليمان عباس ، التجربة الدستورية فــى الســودان وإنعكاســاتها علــى الوضــع السياسي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزعيم الأزهري ،2013م.

4 . فــدوى محمــد الحســن محمــد ، تــاريخ التطورات الدستورية فى السودان 1956م / 1969م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم ،2004م.

5 . عبد السلام احمد على، إشكالية الدولة وتجربــة الحــزب الواحــد، فــي افريقيــا، رسالة دكتــوراه غيــر منشــورة، جامعــة الخرطــوم، 2003م.

6 . عــوض احمــد ســليمان عبــود، التنميــة السياسـية والتغيـر الاجتماعى فـى السـودان، رسـالة دكتـوراه غيـر منشـورة، جامعـة النيلـين ،2009م .

7 . محرم عوض السيد، التطورات الدستورية لنظام مايو1969/ 1985م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم، 1989م.

8 . محمد البلة عثمان محمد ، الجمهورية التنزانية بين الفيدرالية والكونفدرالية، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزعيم الأزهري، 2012م.

9 مهنــد فــاروق محمــد احمــد ، الحكومــة العسكرية الثانية في السودان، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الخرطوم2015م .

المجلات والدوريات:

1 . ياســر محمــد علــى، التطــور الدســتورى وإنعكاساتها السياسية فى السودان، مجلة دراســات إســتراتيجية العــدد 14رقــم، بتــاريخ 1998م.

الفكر الخلدوني بعيون المادية التاريخية والفكر العقلاني.

" دراسة في المنهج والكتابة التاريخية عند العلامة ابن خلدون "

د عبد الرزاق السعيدي

أستاذ التاريخ والحضارة.

كلية الآداب والعلوم الانسانية جامعة ابن زهر أكادير المغرب.

تقديم :

نظرا لإبداعه الكبير وأسبقيته العلمية في مجال الكتابة التاريخية بالعالم العربي خلال نهاية العصر الوسيط ، حظي المؤرخ ابن خلدون باهتمام واسع من طرف الدارسين والباحثين من مختلف التخصصات والاهتمامات، وكذلك حتى من طرف المدارس والمرجعيات المختلفة ، ومنها المدرسة المادية التاريخية وقد تجسد ذلك من خلال كتابات مجموعة من المفكرين والدارسين من أمثال : حسين مروة (النزعات المادية ..) مهدي عامل (في علمية الفكر الخلدوني ..) محمد تضغوت (نحو تحديث دراسة التاريخ ..) ومحمد عزيز الحبابي (ابن خلدون معاصرا ..) ومحمد عابد الجابري وطيب تزيني ومحمود إسماعيل، ومنهم من أولى اهتماما بالغا للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي، ولتاريخ الذهنيات كإبراهيم القادري بوتشيش[1]،

وقد اجتهدوا في إظهار الطفرة النوعية التي شهدها العالم العربي في تاريخه المضيء فاعتبروا المفكر ابن خلدون هو أول من أصل للمنهج العلمي في الكتابة التاريخية ومعها العلوم الإنسانية الأخرى منذ القرن الرابع عشر الميلادي، من خلال ما عرف عنه بعلم العمران، ذلك أن المنهج نفسه كان ولا زال يتصدى لفكرة أساسية، وهي أن يكون التاريخ سردا للأخبار، ذلك أن الواقع التاريخي لا يمكنه أن يكون حدثيا كما هو في ظاهره يفضي بنقض هذا الظاهر للوصول إلى الباطن وهو الواقع .

ومن الجدير بالملاحظ أيضا أن " فلسفة التأريخ " من منظور الماركسيين هي الخروج من مجرد التأملات المجردة و الغوص في فهم التاريخ

---

(1) - جورج بوليتزر : " مبادئ أولية في الفلسفة " = = القسم الخامس الخاص بالمادية التاريخية اعتمادا على فريديريك انجلز وكارل ماركس، دار الفارابي بيروت لبنان، ط5 ، السنة 2001، ص 173، ومابعدها.

فهما صحيحا لفهم والماضي الحاضر من أجل أن يحصـل تصـور سـابق للمسـتقبل وآفاقـه العلمية المختلفة و أوضحه واحد من مؤسسـي المادية التاريخية وهو " إنجلس " بقوله :" ليس التـاريخ سـوى نشـاط الإنسـان الـذي يسـعى لتحقيق أهدافه "[1].

فالعلمية إذن هي استخراج الواقع من الظاهر الـذي يحجبه، و لبلوغ ذلك وجب أنتاج الأدوات النظريـة الضـرورية لهـا. والتـي هـي منظومـة المفاهيم العلمية، وهذا ما سيقوم به العلامة ابن خلدون في "مقدمته ".[2]

وعكـس هـذا المـنهج حسـب الفكـر المـادي التاريخي لـيس بعلمـي، ولا يسمح أبـدا بتكـوين التاريخ فـي علم ،حيث أنه منهج تجريبي، ذلك أن الواقــع التــاريخي فيــه يتماثـل مـع ظـاهره، وليس ظـاهره سـوى أحـداث الماضـي تتابع بـلا رابـط أو مبدأ يفسـرها، وهـو مـا يبـدو للعين فـي التجربـة المباشـرة ،أو مـا هـو مرئـي بهـا، لـذا كـان الإخبار(بكسرة الهمزة) نقلا للأخبار (بفتح الهمزة) عـن مـا بـدا لـه مرئيا، مـن أجـل هـدف واحـد هـو المتعة والتسلية، أو فـي هدف أخلاقـي ، وكـأن التاريخ غايتـه أن يسـتخلص مـن أحـداث الماضـي درسا للحاضر، ومـن الطبيعـي أن تكـون المعرفـة حتما غائبة في هذا التاريخ، أو أن يفسر الأحداث بالأسـباب ،و هنا يجانب الخطأ فـي تلك العملية الصـواب ، ولا يكـون للمـؤرخ قـدرة علـى التمييـز بينهمـا، خاصـة و أن أحـداث غـاب فيهـا بشـكل كلي الترابط الداخلي و تعرضت للتسطيح[3].

إن التركيز هنا على شخصية ابن خلدون والـذي يهمنا الحـديث عنـه هنا، لا يعنـي بـأي حـال مـن الأحوال غـض النظـر عـن الإنجـازات التـي حـققها المؤرخــون والبــاحثون التراثيــون فــي القــرون الأولــى مــن حيــاة المجتمــع العربــي عمومــا، ومجتمع الغرب الإسلامي تحديدا.

بيـد أن تلـك الانجـازات، فـي مجملهـا، لـم ترتفـع إلى مستوى الوعي التأريخي والتراثي العلمي الدقيق[4]. فلقد ظلت تتحرك، من حيث الأساس وفي الخط العام، ضمن إطار تعتمد فيـه السـرد القصصـي لحمـة خارجيـة لهـا، وفـي إطـار مـن التلوينات الخيالية الطريفة. أما انطلاقهما فكان

(1) - ابن خلدون (ولد 732 هـ 808 هـ عبد الرحمان، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومـن عاصـرهم مـن ذوي الشـأن الأكبـر، مراجعـة سـهيل زكـار، ضـبط المتـن والحواشـي والفهـارس، بيروت، 1981.

(2) - أحـد رمـوز الفكـر المـادي التـاريخي فـي العـالم العربي وهو المفكـر مهـدي عامل : " فـي علميـة الفكــر الخلــدوني "، دار الفــارابي ، بيــروت لبنــان، الطبعة الرابعة، السنة 2006 .

(3) - للمزيـد مـن التفصـيل ، راجـع طيـب تيزنـي : مشـروع رؤيـة جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى الفترة المعاصرة، الجزء الأول (من التراث إلى الثورة)، دار دمشق ودار الجيل بيروت، السنة 1979.

(4) - Barraglough . Tendance actuelle de l –histoire .Flammarion 1980

مــن الشخصــيات البطوليــة أو المثــل الدينيــة والأخلاقية، أو من هذه جميعا، مضافا إلى هذا حشـد كبيـر مـن الكرامـات والخـوارق التـي تحيـل الظـاهرة التاريخيـة، فـي سـياقها التراثـي، إلـى أسطورة، قلما يستطيع الباحث فك أقنعتها إلى مصدرها الإنساني الاجتماعي وسياقها التاريخي الحقيقي.

ومــن أجــل الإحاطــة بالموضــوع وملامســته والاقتـراب منـه قـدر الإمكـان، فقـد اخترنـا لـذلك الإشكالية التالية :

فما السياق التاريخي العام لرؤية المدرسة المادية في التاريخ ؟

ومـا محـددات التـاريخ وابـن خلـدون عنـد المدرسة المادية التاريخية ؟

وأيـن تتجلـى راهنيـة الخلدونيـة المعاصـرة في سياقات العلوم الإنسانية والاجتماعية؟

خلاصة .

المحـور الأول : السـياق التـاريخي العـام لرؤيـة المدرسة المادية للتاريخ.

لقـد سـاهمت العديـد مـن الأحـداث التاريخيـة التـي عرفهـا العـالم ، وخاصـة منذ بدايـة القـرن العشرين مـن حـروب وأزمـات وثـورات وصـراعات اجتماعيـة وغيرهـا، فـي التـأثير بشـكل مباشـر على كل المدارس التاريخية رغم الاختلاف فيما بينهـا ، وتشـعب الرؤيـة إلـى البحـث التـاريخي ، وذلـك نتيجـة الانفتـاح علـى العلـوم الأخـرى، كـالعلوم الاجتماعيــة والاقتصـادية والمـذاهب الفلسفية المتعددة.

ذلـك أن الاتجاهـات الجديـدة فـي كتابـة التـاريخ « historiographie l » والبحث التاريخي، لا يمكـن أن تفهـم إلا إذا وضـعت فـي الإطـار الواسع للتطور النظري والتطبيق التاريخي منذ القرن التاسع عشر تحديدا، بالرغم من أن كل الباحثين المعاصـرين سـواء فـي التاريخ أو فـي كـل العلـوم الاجتماعيـة الأخـرى هـم مـدينون بقـــوة لســـابقيهم فيمـــا يخـــص التأســـيس المنهجي والفرضيات النظرية الأساسية وغيرها، وبالضـبط منـذ العصـر الوسـيط ، لكـن بمنطـق الاسـتمرارية والتطـوير[1]. إضـافة إلــى ضـرورة توسيع مجال التاريخ من جهة والعلوم الجديدة مثـل الأركيولوجيــة و الأنثروبولوجيــة وغيرهــا ، بالشكل الذي يدفع المؤرخ إلى توسيع نظرته وفتح آفاقه[2].

وبقـــدر مـــا يهـــتم المـــؤرخ أكثـــر بالعوامـــل الاقتصـادية والاجتماعيـة والسياسـية والثقافيـة والنفسـية للتـاريخ ، فإنـه بـذلك سيوسـع ميـدان أبحاثـة وتقنياتـه اعتمـادا علـى كافـة العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة وغيرهـا ، لأن الفضـيلة الأساسية للمؤرخ حسب الماديـة التاريخيـة هـي صلابة الحكم النقدي وتنمية رصيد الإنسان من

---

(1) - Commager ; H, S- l historien et l histoire . paris 1967.

(2) - غوسـتاف لوبـون : " سـيكولوجية الجمـاهير " درا الساقي بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة 2013.

المعارف الدقيقة ، مع التركيز على العمل التطبيقي ، لأن التاريخ هو أداة للحركة والتحول وقوة تساهم في تلحيم المستقبل[1].

ولم تعد مهمة الباحث في مجال التاريخ والعلوم الاجتماعية عموما تنحصر في الكشف عن الوثائق وعرضها فقط ، بل والعمل على مساءلتها وإعادة تنظيمها وربطها بمحيطها الإقليمي والدولي، قبل الإقدام على تفعيلها وبنائها [2]، ويظهر أنه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وبالضبط بعد سنة 1955م ، ودخول العالم مرحلة الصراع الإيديولوجي وبناء وتطوير المدارس التاريخية بناء على مرجعيات إيديولوجية - المدرسة التقليدية ، الليبرالية ، الماركسية (المادية التاريخية) ..- فقد دخلت دراسة التاريخ في مرحلة التغير السريع ووضعته محل تساؤلات كبرى ولازالت إلى اليوم ، من قبيل انعكاس بعض الأحداث على مناطق أخرى من العالم ؟ وكيف نقرأ التاريخ قبل الإقدام على ممارسة التأريخ ؟ وما المناهج الكفيلة بتقديم تحليل علمي موضوعي مناسب للظواهر المدروسة ؟ وكيف يمكن للمعارف - العلوم الإنسانية والاجتماعية - أن تتكامل فيما بينها من أجل خدمة الإنسان في فهم ماضيه واستيعاب حاضره واستشراف مستقبله؟

تلك التساؤلات وغيرها تطرح بصفة عالمية. متجاوزة بذلك في نظرنا كل الاختلافات التي فرقت بين الإيديولوجيات والمدارس والأوساط الاجتماعية ، فالتقنيات والمناهج الجديدة هما بمثابة تحد للتحليل عند المشتغلين بالتاريخ والعلوم الاجتماعية والإنسانية أين ما تواجدوا وكيف ما كانت انتماءاتهم وذلك لطرح أسئلة مختلفة ، فالآفاق اتسعت ، ولا يمكن الاشتغال بالنماذج الموضوعة والتقليدية التي فاق عمرها ثلاثين أو خمسين سنة [3].

وللإشارة فقط فهدفنا من خلال هذه الورقة ليس تقديم صورة مستفيضة عن شكل الكتابة التاريخية ، وحدود التقاءها مع العلوم الأخرى ، بقدر ما حفزنا الموضوع - رؤية المادية التاريخ للتاريخ عموما ولابن خلدون خاصة - الذي هو منهجي أكثر منه معرفي ، إلى ضرورة تأسيس بناء تاريخي متماسك ومتجاوب وواضح بين البنى الفاعلة والمنفعلة في العلاقة مع حقل الاقتصاد والاجتماع

---

(1) - محمد تضغوت : " نحو تحديث دراسة التاريخ الاسلامي " ، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الاولى ، السنة 2004 ، ص 12.

(2) - ادريس ابو ادريس : " التاريخ في عالم متغير ، التاريخ الجهوي المغربي: أهميته وأفاقه في التنمية" ، المحمدية المغرب، ط الاولى السنة 2003، ص 14.

(3) - محمد علي الكبسي :" الحداثة/ التراث/ السلطة " قراءة في النص السلطاني " مجلة الوحدة العربية ، العدد81 ،السنة7 يونيو 1991.

والثقافة والتراث.

ولعل الواقع يؤكد أنه منذ القرن التاسع عشر بدأت تتعدد الدراسات التاريخية وبدأ المؤرخ يشعر بتغيرات أساسية في المناهج المتصدية لتاريخ أية منطقة أو مجال أو رقعة جغرافية من حيث المكان أو فترة تاريخية من حيث الزمن، وذلك بإدخال أدوات جديدة مبنية أساسا على العلوم الاجتماعية والاقتصادية وغيرها، ومحاولة إعطاء نظرة شمولية وكلية في دراسة التاريخ ومعه النظريات التاريخية[1].

ونظرا لأهميته القصوى في البحث العلمي، يلقى التاريخ اهتماما من طرف كل المدارس الفكرية وحتى الإيديولوجية، فقد خلص العديد من الدارسين إلى أن التاريخ موضوع حيوي له أسسه وطرائق بحثه وأهدافه ومنهجيته الخاصة الممكن تجديدها ، كما له تميزه بين حقول معرفية أخرى قد يتكامل معها، ولعله رد منطقي على من يعتقد أن كل نشاط وكل ظاهرة طبيعية أو بشرية .. هي موضوع بحث المؤرخ[2]. فهناك إذن فرق بين التاريخ الشمولي (تاريخ اليعقوبي أو المسعودي أو الطبري ..) وبين التاريخ بالمعنى الضيق وهو الذي يشمل موضوع دراسة علمية منهجية بالمعنى الدقيق[3]. بعيدا عن التبسيط والانطباعية والتنقيب على المعطيات التاريخية المنتقاة بهدف إثارة المشاعر، وإبراز القيم والمبادئ ذات العلاقة بالسياسة والإيديولوجية[4].

ذلك أن الانسياق في هذا الاتجاه، وعدم الإلمام برؤية كل المدارس التاريخية للتاريخ أولا وللمؤرخين ثانيا، قد تنتج عنه أعمالا مشحونة بالتناقضات المنهجية ومطبوعة بالتحليلات والتخريجات الخاطئة[5]، ذلك أن غلبة سمات السياسي على الفكري والثقافي، والإيديولوجي على الموضوعي العلمي.

ودون الإسهاب في تتبع المدارس التاريخية ومحطاتها الأساسية ورؤيتها للبحث التاريخي، فقد انتهى الأمر إلى ضرورة الاجتهاد وتوسيع اهتمامات الباحث في مجال التاريخ، حتى خارج الوثيقة أو اللقى الأثرية أو غيرها مما هو مكتوب ومدون. وهنا تكمن أهمية وصعوبة وظيفة المؤرخ " الباحث الناقد " الذي لا يقبل

(1) - ماجدة كريمي :" المؤرخ وتقنيات كتابة البحث التاريخي " منشورات كلية الاداب فاس - سايس، الطبعة الأولى ، السنة 2004.

(2) - ج. هرنيشو : " علم التاريخ" ترجمة عبد الحميد العبادي، بيروت ، الطبعة الثانية، 1982.

(3) - محمد تضغوت : نحو تحديث دراسة التاريخ ..." مرجع سابق، الصفحة 20 ومابعدها.

(4) - جاسم محمد سلطان : " نحو وعي استراتيجي بالتاريخ - الذاكرة التاريخية - " ، مؤسسة أم القرى للتوزيع، الطبعة الأولى 2005،

(5) - ماجدة كريمي: " المؤرخ .." مرجع سابق والصفحة 5.

نظريات واستنتاجات سابقيه بدون مساءلة أو مقارعة ، بل يخضعها لقانون النقد بالمعايير العلمية المتعارف عليها [1]. فإن عززها أو فندها فهو يلجأ في ذلك إلى الوثائق والنصوص التاريخية وغيرها ، وإن حاول تقديم تخريجات جديدة أو مناولة مواضيع غير مسبوقة، فسيكون من المفروض عليه الاعتماد والانفتاح على تخصصات أخرى تمكنه من تسجيل ملاحظات وطرح تساؤلات والتوصل إلى استنتاجات هامة.

غير أن هذا التوجه في البحث التاريخي حسبما يرى بعض الدارسين[2] ، لا يمكن أن يفهم في إطار تحريض الباحث المؤرخ على الخروج عن مهنته الرئيسية وحشر أنفه في مختلف المعارف والعلوم والمواضيع، أو الإيديولوجيات والمنظومات الفكرية، بل ما يصبو إليه البحث الممنهج ذو البعد الاقتصادي والاجتماعي هو تفكيك وفهم الظواهر التاريخية المعقدة بطبيعتها وذلك بتوسيع مجال المؤرخ وتطوير أدواته المنهجية.

وعلى كل حال فإن المصدر أو الوثيقة ليست معطى مجردا، وليست عائقا أمام الباحث في اتجاه انفتاحه على العلوم الاجتماعية الأخرى وإنما هي في حد ذاتها واقع مصنوع في ذهن المؤرخ[3] ، والذي تتجاذبه قوتان موضوعيتان من الصعوبة أن يتنصل من تأثيرهما، وهما : أولا ، قوة الذاكرة الذاتية بمكوناتها التعليمية والتلقينية، وثانيا ، قوة الذاكرة الجماعية بحواملها وشحناتها ومنعطفاتها.

ولعل الأمر كان مألوفا في الكتابة التاريخية التي سارت تدور في حلقة مفرغة ولا تستطيع تقديم إجابات شافية وعلمية، كان بمثابة إشارات واضحة على بداية الاهتمام برؤية المادية التاريخية للتاريخ[4]، بل وتبنيها والدفاع عنها، وبالتالي البحث في تاريخنا العربي الإسلامي على كل ما يرمز أو يؤكد حضور الفكر المادي في هذا التاريخ، كما هو الحال عند حسين مروة من خلال أعماله الهامة[5] ، طيب تيزيني[6] ومحمد عمارة[1] ،

---

(1) - محمد تضغوت : " نحو تحديث دراسة التاريخ الاسلامي " مرجع سابق. والصفحة 18.

(2)- جوزيف هورس :" قيمة التاريخ ". ترجمة نسيم نصر . منشورات عويدات 1974 ص: 66 .

(3) - طيب تيزيني : " مشروع رؤية جديدة للذكر العربي منذ بدايته إلى المرحلة المعاصرة " 12 جزءا ، دار دمشق ودار الجيل، 1979.

(4) - حسن مروة " النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية "دار الفارابي ط.5 سنة 1981.

(5) - طيب تزيني :" مشروع رؤية جديدة .." م س، ج 1 ص879.

(6)- مهدي عامل :" أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازية العربية".مناقشة أبحاث ندوة الكويت في موضوع أزمة التطور الحضارة في الوطن العربي دار الفارابي بيروت 1974.

وسمير أمين ومحمود إسماعيل وغيرهم كثير.

ومن هنا انصب البحث على جل أعمال المؤرخين بالمجال العربي الإسلامي في تاريخه الممتد وعلى رأسهم العلامة ابن خلدون.

المحور الثاني: التاريخ وابن خلدون عند المدرسة المادية التاريخية.

إن المؤرخ في نظر المادية التاريخية لا يلتقط موضوعه بعين تجريبية ،لأن موضوعه ليس الحدث وإنما هو ذلك الواقع الذي يحمل الحدث و يجعله ممكنا، قابلا للفهم، أي للتفسير والتعليل،" انه الواقع الذي لا تستكشفه إلا عين مفهومية تنتجه كموضوع علم[2]، وهذا يستلزم بالضرورة في نظر أحد الدارسين[3] البحث في أسباب هذه الكيفيات التي تتحكم بالحركة التاريخية للواقع .هكذا افتتح ابن خلدون قارة جديدة من المنهج والمعرفة بتحديده الإطار

=

(1) - محمد عزيز الحبابي :"ابن خلدون معاصرا" ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي دار الحداثة الطبعة الأولى .1984.

(2) - مهدي عامل : " في علمية الفكر الخلدوني "، دار الفارابي ، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة، السنة . 2006

(3) - عبد القادر عرابي :"قراءة سوسيولوجية لمنهجية ابن خلدون"مجلة المستقبل العربي عدد7، .1989

الذي يشتغل فيه التاريخ و يتابع فيقول :انه " تعليل للكائنات ومبادئها " و "علم بكيفيات الوقائع وأسبابها " وهنا دعوة صريحة إلى ضرورة البحث في الأسباب، وهذا ما أكده أحد الدارسين حيث قال " يجب سبر غور الفكر الخلدوني المنهجي الذي يبرز العوامل الاقتصادية والاجتماعية كأساس لحركة التاريخ"[4].

ومن أجل التعمق أكثر في تلك القراءات المادية لفكر ابن خلدون، فقد كان من الضروري الإحاطة بواحد من المفكرين الماركسيين وهو حسن عبد الله حمدان أو مهدي عامل كما كان يحب أن يلقب نفسه، وذلك من خلال بعض أعماله، وخاصة كتابه " في علمية الفكر الخلدوني" [5].

ولا يخامرني الشك في كون هذا العمل يكشف على مجموعة من المناحي بإمكانها أن تساعد على فهم شخصية الكاتب، وخاصة المنحى الأول الذي يبين بجلاء أنه من المدرسة الماركسية وبالتالي تبنيه للمادية التاريخية.

لقد وضح الكاتب في تقديم هذا الكتاب ،الهم الذي كان وراء تحفيزه على كتابة من هذا

(4) - مهدي عامل : مرجع سابق، " في علمية الفكر الخلدوني " .

(5) - قد اعتمد المؤلف على طبعة " المكتبة التجارية الكبرى" من كتاب " المقدمة " القاهرة ص 6.

النوع ، فبين أن هدفه اختباريا، أي تمرينا في قراءة نص تراثي تاريخي بفكر مادي، والنص لابن خلدون ،مقتطف من المقدمة التي بعنوان :'' في فضل علم التاريخ..''[1].

فعلا إن المتصفح للعديد من الكتب التي تتناول فكر ابن خلدون، يجد معظمها تخلط بين العديد من المفاهيم الأساسية التي كان من المفروض أن تكون واضحة، حتى تحدد ميدان هذا الفكر العلمي بما يفيد عدم الخلط بينه و بين المجالات القريبة منه والمتكاملة معه، ومن أجل هذه الغاية نجد المؤلف يعرض بطريقة بيداغوجية وعلمية فعالة مفاهيم مركزية، يعتبر إدراكها وفهمها أساسيا في التعامل مع هذا الفكر.

ويبرز المؤلف مدلول العلمية في التاريخ التي تهتم بالخبر عن الاجتماع الإنساني، لأن هذا الأخير ليس أحداثا، إنه علاقة عمرانية بين البشر و المعالم، أي اجتماعية، وبالتالي تاريخية ومادية يصير فيها العالم للبشر بالشكل الذي يتملكه فيه البشر، وله أشكال مختلفة وأطوار متعددة تخضع لقوانين محددة هي قوانين الاجتماع البشري ،تمييزا لهذا المجال عن المفهوم التجريبي للتاريخ الذي يتماثل فيه الواقع التاريخي مع ظاهره، وظاهره أحداث الماضي تتابع بلا رابط، أو مبدأ يفسرها، وبالتالي يكون سردا بهدف التسلية و المتعة أو في هدف أخلاقي، في نفس الصدد يقول :" رأيت نفسي بالضرورة سائرا في خط الفكر المادي التاريخي، فالعقل في التاريخ هو الأساس المادي لتعلم التاريخ نفسه" و يظهر لنا أن الأولوية عند المفكر للنظرية على الحركة وليس العكس.

ولعل ما يميز هذه الدراسة في نظرنا هي أنها راهنت على الإحكام النظري، وتجاوزت الدراسات التي عملت على الغوص في طرح الإشكالات المعقدة، دون تكليف نفسها عناء تقديم إجابات مقنعة وشافية، ومن جهة أخرى استحضر المؤلف في معالجته أمثلة من كتابات ابن خلدون عبر صفحات الكتاب الذي اعتمدته للتدليل على صحة أفكاره، مما يعطي للكتاب قيمة و أهمية وراهنية، تجعله أداة علمية معرفية هامة و سندا توعويا في الوقت نفسه.

فعلى مستوى المنهج يؤكد مفكرو المادية التاريخية[2] ، العلاقة الوطيدة بين الفكر المادي

---

(1) - مهدي عامل : " في علمية الفكر الخلدوني .." م س

(2) - للمزيد من التوضيح في هذا الاتجاه المتعلق بالمنهج المادي ، ومن خلال الملاحظ في كتاباته حول الجانب الثقافي،ونمط الإنتاج الكولونيالي، قبل اغتياله من طرف بعض الجماعات الأصولية عام 1987.فان المزيد من ارتباط البلدان الصغيرة ذات البنية الرأسمالية المشوهة بأسواق الرأسمالية العالمية ،يؤدي إلى العكس على الصعيد الاجتماعي .وهو ما يسميه غوذرفرانك" بتطور =

التاريخي والفكر الخلدوني ويتضح ذلك من خلال ما ذهب إليه مهدي عامل " ولا أخفي على القارئ أني حذوت في نهجي هذا حذو ابن خلدون في مقدمته، و كنت في نهجي سائرا على نهجه، وما وجدت في هذا تناقضا بل تكاملا. ففهمت أن الطريق الصحيح هو طريق الوصول إلى تملك واقعنا الاجتماعي التاريخي في تراثه وحاضره" . ومن هنا يتضح أنه يتبنى التحليل المادي للتاريخ و يوضح ذلك من خلال كتاب "مقدمات نظرية " [1].

ويظهر أن المنهج المادي التاريخي الذي تبناه بعض الدارسين في دراسة التراث

=

التخلف" و يضيف مهدي عامل، بأن ما يحدث ليس تطورا نحو الليبرالية، و ثقافتها، بل خطوات كثيرة إلى الخلف، ذلك أن الرأسمالية المشوهة في البلدان المتخلفة لا تنتج فكرا بورجوازيا ،ولا تستعيد ثقافات سابقة ،بل تنتج ثقافة واحدة هي الثقافة الطائفية و الإثنية، وهذه الثقافة بالذات هي الأكثر ملائمة للرأسمالية الجديدة أيضا، لأنها أيديولوجيا التحلل، والتفكك، التي تحتاجها الإمبريالية في الأطراف.." راجع جان الشيخ:"الحزب الشيوعي اللبناني في ايطاليا" في مقال منشور على صفحات الانترنت www.google.comMehdi amelle.

و مهدي عامل "مقدمات نظرية " الطبعة 3، دار الفارابي، بيروت 1980.

(1) - مهدي عامل: " مقدمات نظرية " مرجع سابق ، ص127.

الخلدوني، قد اعتمد أساسا على قراءات لصفحات معدودة، ولا تقوم على دراسة الأصول الأولى مثلا من مقدمة ابن خلدون من خلال كتاب في علمية الفكر الخلدوني [2].

وعلى مستوى آخر يتم استحضار نصا لابن خلدون كشاهد على صحة أرائه وهو "(...)أنشأت في التاريخ كتابا (...)و أبديت فيه لأولية الدول و العمران عللا، و أسبابا ،وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار (...) وهما العرب و البربر (...) فهذبت مناحيه تهذيبا (...) وسلكت في ترتيبه مسلكا غريبا، اخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا ،وطريقة مبتدعة وأسلوبا .وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية و ما يمتعك من علل الكوائن و أسبابها ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ،حتى تنزع من التقليد يدك ،وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام و الأجيال وما بعدك ،ورتبته على مقدمة و ثلاثة كتب .

-الكتاب الأول: في العمران(...)

-الكتاب الثاني: في أخبار العرب و أجيالهم و دولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد(...).

-الكتاب الثالث: في أخبار البربر و مواليهم

(2) - محمد الطالبي : "منهجية ابن خلدون التاريخية"

من زناتة .....

ومن خلالها إذن يمكن توضيح العديد من المفاهيم التي تعتبر مفاتيح الفهم العلمي الدقيق والسليم لمدلول علم التاريخ، ولأبعاده و قضاياه ولإشكالاته الأساسية، فأحد الدارسين يستهل كلامه بتقديم يضع ما جاء به ابن خلدون في إطاره التاريخي، ولعل ما يجب الإشارة إليه أولا هو أن ما نسميه مقدمة ،فابن خلدون يسميه كتابا أولا ومستقلا وهو يعالج موضوع العمران، ويتلوه كتاب ثان خص به العرب، ويقع في الطبعة الحالية أربعة أجزاء[1] ، ثم كتاب ثالث يقع في جزئين، خص به البربر، إنها كتب ثلاثة كل منها منفصل عن الأخر، وإن كانت لا تخلو من صلة فيما بينها ، فالمقدمة الحقيقية لا تزيد إذن عن نحو أربع و أربعين صفحة[2] بالإضافة إلى الكتب الثلاثة الأخرى قد أعطاها في النهاية عنوانا عاما جامعا وهو كتاب (العبر...) و فيه تتبلور شواغل المؤلف ،وأهدافه، انه يبحث عن الفهم والعبرة.

ووفق منطلق المادية التاريخية، أنه من كلام ابن خلدون يتضح إنشاءه كتابا في التاريخ وهو مؤلف من مقدمة و ثلاثة كتب كما أسلفنا الذكر، إلا أن هذا الترتيب قد يقود إلى طرح مجموعة من التساؤلات نختصرها فيما يلي : لماذا البحث في العمران ما دام الكتاب في التاريخ ؟ وما العلاقة بين المعرفة العمرانية و الكتابة التاريخية ؟ وهل الأولى أساسية للثانية ؟ هل هي شرط لعلميتها ؟ إنه السؤال الرئيسي الذي طرحه ابن خلدون وناهض به الفكر الذي سبقه، والذي لم يكن قادر على طرحه ذاك السؤال الذي يفرض طرحه فكرا من نوع أخر.

إنه يربط التاريخ بالعمران ربطا يتميز به[3]، رغم أن التاريخ في حقيقة الأمر عند ابن خلدون لم يكن قصده المباشر كغيره من المؤرخين، وهم كثرة و إنما كان وسيلة لقصد أبعد، لقد كان التاريخ أداة على تلك الأسئلة الكثيرة والملحة التي كانت تشغل باله[4].

وكيفما كانت نتائج هذه التساؤلات النظرية والمنهجية المطروحة للتفكير في نسق الفكر الخلدوني ، فإن الإجابة تستلزم حكما أساسيا في نظر جل مفكري المادية التاريخية، هو تحديد موضوع التاريخ كعلم، واعتبار أن هذا التحديد هو وحده الكفيل بإتاحة الفرصة لنا أن نعرف هل البحث في العمران ضروري للبحث

(1) - المقدمة :"الجزء الأول :من الصفحة 362 الى 408.

(2) - مهدي عامل :"في علمية الفكر الخلدوني: مرجع سابق ص (8).

(3) - محمد الطالبي :نفسه ص (8).

(4) - : محمد عزيز الحبابي :" ابن خلدون معاصرا" ترجمة فاطمة الجامعي الحبابين دار الحداثة الطبعة الأولى .1984.

فـي التـاريخ، والقضـية هنا ليسـت شـكلية، إنها قضـية مصـيرية بالنسـبة للفكـر المـادي هـي علمية التاريخ أو عدم علميته .هل يمكن للتاريخ أن يتكـون فـي علـم ؟ أم أن تكونـه هـذا أمـر مسـتحيل؟ وإذا كـان الأمـر ممكنـا، فمـا هـي شروطه؟.

إذن الملاحـظ أن القضـية أساسـية بالنسـبة للمادية من جهة، وللفكر الخلدوني من جهة ثانية، ولـذلك ارتأينا طرحها لعلها تزيل الظـلام وتراجــع الأحكــام المسـبقة والجــاهزة التــي تطغـى فـي التعامـل مـع فكـر ابـن خلـدون تحديـدا والفكــر التــاريخي عمومــا، وآليــات اشتغاله، ولتحديد موقف صحيح من الفكر ذاته ومن تماسكه الـداخلي ، وابن خلدون واع لها، مـدرك لأهميـة ترتيـب الكتـاب و تبويبـه، وهـذا المنطق نفسه الذي يعرض به الأفكار، ويعمل على ترابطها الداخلي جزء لا يتجزأ من عملية البحث، بل الأكثر من ذلك أن العلمية تقتضي أحيانـا منطـق معـين مـن العـرض دون غيـره ، وذلـك راجع إلـى موضـوع المعرفـة -ولعـل ما يراد قوله ،هو أن بين الموضوع والطريقة التي يعـرض بهـا علاقـة ضـرورية تحـدد للفكـر طـابع علميته، وهذا واضح عند ابن خلدون من خـلال مثـال ينبنــي عنــده الفكــر ،فــي كتابــه الأول بكاملـه، بحسـب منطـق استخلاصـي، ومـا يـبن ذلك ويـدل عليـه هـو عنـاوين الفصـول نفسـها الموضـوعة كمعــارف أو نظريــات، تنجـز عليهـا وتقـام بـراهين- هـي نفسـها تفاصيل الفصـول وهـي كالتالـي : "وبيانـه أنـه ..." " ذلك أن ..." "وسبب ذلك ..." الخ.

وهــذا مــا امتــاز بــه ابــن خلــدون، وبنظرتــه الشـمولية إلـى محيطـه واهتمامـه بالكليـات والجزئيات و بعمق فكر و قوة نظر، حيث عمل على تحليل الظروف المادية والمجتمعية التي يعيشــها الأفــراد و الجماعــات فــي حيــاتهم اليوميـة واتسـمت كـذلك ملاحظاتـه بالرؤيـة وبتلافي العفوية ، والمجانية[1] حسب ما ذهب إليـه محمـد عزيـز الحبـابي، ويسـتعيد ليقـوده السـؤال الأول عـن العلاقـة بـين البحـث فـي العمران والبحث فـي التاريخ، إلـى سـؤال ثاني عن موضوع التاريخ كعلم، إلا أن الجواب -فـي نظرنا - عن الأول نجده في الجواب عن الثاني ، و لهذا تـم الإلحاح علـى إنجاز قناة للتواصل المباشـر بـين القـارئ وابـن خلـدون ليحـدد لـه موضوع التاريخ ، ليقول بصريح العبارة فـي أول صفحة من كتابه "أما بعد فإن فن التاريخ (...) في ظاهره عن أخبار الأيام و الدول، والسوابق من القرون الأول ، تنمو فيها الأقوال و تضرب فيهـا الأمثـال وتطـرف بهـا الأنديـة إذا غصـها الاحتفــال (...) و فــي نظــره نظــر وتحقيــق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقـائع وأسـبابها عميـق ...[2] و تأسيسـا علـى

---

(1) - مهدي عامل: "مهدي عامل" المرجع السابق ص9.

(2) - محمـد عزيـز الحبـابي : المرجـع السـابق ص 108- =

ذلك فإن ابن خلدون له غائيته الخاصة التي ميزته على باقي المؤخرين فإذا كان هؤلاء إخباريون لا يتطرقون إلا للأمراء وحدهم، وهذا هو ظاهر التاريخ ، أما ابن خلدون فلا يؤرخ للأسر وحدها وإنما للمجتمعات والأمم والدول، وكانت مهمته مزدوجة، فمن جهة التزم بالقيام بنقد منهجي للتأريخ ، ومن جهة أخرى حاول أن يضع فلسفة عامة للتأريخ[1].

وأحسب أن الفكر المادي من خلال مفكروه قد طرح مجموعة من الأسئلة المترابطة فيما بينها، بشكل يحدد إحداها الأخر والتي اعتبرها مفاتيح لمعرفة الفكر الخلدوني من أسسه، **كمفهوم التاريخ ،والعمران**، و **المجتمعات بمكوناتها الإثنو- ثقافية** (العرب- البربر" الأمازيغ "). وكذلك **المنطق والمنهج** اللذان اعتمدهما لعرض أفكاره بالإضافة إلى **الاجتماع الإنساني**، ورفض التقليد الذي سار عليه المؤرخون قبله.

ومن جانب أخر فقد تناول الفكر المادي عبقرية ابن خلدون ، حيث تم التأكيد أنه هنا أمام مفهومين متناقضين للتاريخ : الأول ظاهري لا يعمل إلا على إعادة تخطيط الأحداث: " و لا يزيد على إخبار عن الأيام و الدول، والسوابق من القرون[2]، وهنا كان المؤرخون يستعملون فيه الأسلوب الأنيق و التعابير المجازية كي يبهروا المجالس الأدبية، وبذلك يجوز أن ينعت هذا النوع من التاريخ بأنه "صوري" و " نخبوي" إن صح التعبير ،إنه يروي عن طرق تكون الدول والتجمعات الإنسانية و عوامل انحطاط الإمبراطوريات وتفكك التجمعات.

وسار كل المؤرخون على نفس النهج - التقليد- الذي رفضه ابن خلدون، وهو كل خبر تاريخي لا تسنده قوانين العمران وليس السرد، وبالتالي فعلى العقل أن يسترد كل حقه في النقد، لذا ففي الجزء الخاص ينقد التاريخ من المقدمة نجد المؤلف يستحضر العمل الخاص بالعقل وهو النقد، فأمام التراكم الهائل المكتوب التاريخي والاستنساخ اللاواعي لكل ما قاله القدامى تكون مهمة العقل الأولى هي النقد و يكون الهدف هو الإفلات من التقليد[3] ، وهو الذي يجعل المؤرخ في هذا الإطار يتعلق بتفاصيل من الماضي متأصلة من سياقها ،فيخلدون في الحاضر ماضيا قد تجسد في تواريخ تنقل على نحو آلي.

ومن الملاحظ أن المنهج التاريخي عند الذين سبقوا ابن خلدون لم يساعدهم على فهم

=

.109

(1) - محمد عزيز الحبابي : المرجع السابق ص21 و ما بعدها.

(2) - عبد القادر عرابي:" قراءة تاريخية لمنهجية ابن خلدون" مرجع سابق من الصفحة63.

(3) - عبد القادر عرابي :" قراءة سوسيولوجية .." مرجع سابق من الصفحة 88 إلى 106.

الظـواهر التاريخيـة، ذلـك أنهـم فضـلوا النقـل علـى العقـل، والتعصـب علـى الموضـوعية والمـنهج الروائـي علـى المـنهج التحليلـي، والتـأريخ لحيـاة الملـوك علـى دراسـة أحـوال العمران ، والاعتماد على التخيل دون التحقيق، والذاتيـة دون الموضـوعية[1]، ولـذلك فيبـدو أن الفكـر المادي التاريخي لـن يجـد ضالته إلا عند المفكر ابن خلدون.

ويخصص مثلا أحد الدارسين، حيزا هاما من هذا الباب لمثال مهم جدا عن التأريخ الذي يستعيد الأخبار فيـه مـا قبـل العلمـي أسـطورة الإخبار فـي الـدين، الـذي هـو البـادئ، "اللـه" فكـر هـو إيـاه، لا يتغيـر فــي كــل المجــالات كالــدين و الفلسفة و التأريخ، يرد الأشياء والأحداث دوما خطيا إلـى أولها ،فبـالأول يكـون كـل موجـود وبالتالي إليـه يـرد كـل وجـود. وهـذا هـو نفسـه الفكــر الــديني، وهنــا الإخبــار نقــلا عــن نقل...وصـولا إلـى المصـدر الأول " وسلسـلة هذا النقل لا تتضمن ضرورة التحقيق من صحة المنقـول، ولا تمتلـك القـدرة علـى التمييـز بـين الخطـأ والصـواب، ولا تمتلـك أدوات هـذا التمييـز "[2]. ويضـيف إن هـذا المنطـق النقلـي يمحـص وينتقي في الناقل لا في المنقول، وإذا شق طريقه في هذا الاتجاه، فما هي المعرفة إذن في غياب النظر و التحقيق في موضوعها ؟؟و هل يمكن التاريخ هنا أن يتكـون فـي علـم، تبعا لهــذا المفهــوم التجريبــي، وقاعدتــه الفكــر الديني؟ وهنا يبدأ الفكر العقلاني لابن خلدون حسب الفكر المادي التاريخي.

ذلك أن مفهوم ابن خلدون كما هو واضح - الــذي صــب كــل اهتماماتــه علــى الظــروف الماديــة و الفكريــة التــي تعانيهــا الجماعــات الإنسانية فـي الحياة اليومية، وجعـل مـن هـذا الفـرع مـن المعرفـة موضـوعا أساسيا للفحـص العقلـي _ يقـوم اسـتخلاص كـل الحقائـق التـي يستطيع العقـل تصورها، إلا أن إنقاذ التاريخ من الأغلاط و تحوله من فن إلى علم إنما يتوقف علــى مســألتين أساســيتين : الأولــى تحديــد القواعد المنهجية لعلم التاريخ و الثانية موضوع هذا العلم ،وهما وجهان لعملة واحدة.

وبالتالـي فـالمنهج، مـا هـو إلا طريقـة وأصـول التفكيـر والمنطـق الـذي يتبعـه الباحـث فـي دراسته الظاهرة موضوع البحث بقصد الوصول إلى الحقيقـة. إلا إن المناهج التاريخيـة السابقة لم يكن باستطاعتها تحصيل المعرفـة العلميـة ، لا لشـيء إلا أن أنها كانـت تأمليـة، وحدسـية ووصفيـة، و ليست علميـة. والعلم يقـوم علـى القــوانين والتجربــة والمشــاهدة و التحليــل

(1) - مهدي عامل : " مهدي عامل " المرجع السابق ص11.

(2) nd : Ecrits sur l'histoire. Braudel Ferna - - .Flammarion, Paris 1969

والتعليل والتفسير [1].

و يبدو أن ابن خلدون إذن ابتكر منهجا جديدا يقوم على استقراء واقع عصره و مجتمعه، معتمدا في ذلك على ملاحظاته، ومشاهداته وخبراته، ويقوم كذلك على نقض المفهوم التجريبي بشكل جذري هو الذي ساد عند خلفه من أساطين الفكر، والمناهج من أمثال" بيكون"francis Bacon 1561-1626 صاحب المنهج التجريبي الاستقرائي ،"وجن ستوارث ميل"1806-1873 و "ديكارت 1596 -1650 صاحب المذهب العقلي، و "كونت" 1798-1857 صاحب المذهب الوضعي في علم الاجتماع، و يضيف عبد القادر عرابي :"و لا يهمنا هنا إذا كان هؤلاء الأوربيين قد حاوروا ابن خلدون فكريا أم لا، لكننا نقرأ حقيقة واحدة و هي أنه متقدم عليهم جميعا، لا زمنيا فحسب بل معرفيا (ابستيمولوجيا) كذلك، والمقصود هنا هو الإلماح إلى بعض الحقائق العلمية ، وهي أن "المقدمة تحتوي على الكثير مما قيل لاحقا و أنها تجسد روح المنهج العلمي التطبيقي لا الصوري ،والذي كان منهجا عربيا"[2].

فالعلمية إذن حسب الفكر المادي التاريخي، هي استخراج الواقع من الظاهر الذي يحجبه، ولبلوغ ذلك وجب أنتاج الأدوات النظرية الضرورية لها، والتي هي منظومة المفاهيم العلمية، وهذا ما سيقوم ابن خلدون في "مقدمته" كما تم إبرز ذلك[3]. إنها قضية معرفية أساسية لها علاقة بتحديد المفهوم العلمي للتاريخ، فالخبر – من حيث هو مادة المعرفة التاريخية – يسمح بالسرد بل يفرضه فتستحيل به الممارسة التاريخية إخبارا هو نقل الأحداث بشكل متتابع دون تفسير، أما الواقع حسب هذا التوجه فهو كمادة للمعرفة التاريخية لا يسمح بالسرد لأنه في بنيته المعقدة، ليس حدثا بل هي علاقة أو مجموعة مترابطة من العلاقات هي التي تحركها، فتولد الأحداث و العكس باطل.

معنى هذا أن المؤرخ لا يلتقط موضوعه بعين تجريبية ،لأن موضوعه ليس الحدث وإنما هو ذلك الواقع الذي يحمل الحدث و يجعله ممكنا، قابلا للفهم، أي للتفسير والتعليل،" إنه الواقع الذي لا تستكشفه إلا عين مفهومية تنتجه كموضوع علم[4]، أو بتعبير أخر، إن المعالجة التاريخية حسب هذا المنحى، لا تكتسب طابعها العلمي إلا برد الحدث إلى

---

(1) - عبد القادر عرابي: مرجع السابق ص94.

(2) - محمد عابد الجابري:" إيستمولوجيا المعقول و اللامعقول في مقدمة ابن خلدون(1) مجلة أقلام العدد 8 مارس1979.

(3) - مهدي عامل: " في علمية الفكر الخلدوني": مرجع السابق 94.

(4) _ - لابيكا، جورج، عودة إلى مقدمة ابن خلدون، مقال من مجلة الفكر العربي. مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، عدد 6 السنة الأولى ديسمبر 1978 طرابلس.

تربته أي قاعدته المادية وواقعه الفعلي ، وهنا يصير التاريخ علما، وهذا يستلزم بالضرورة عامل البحث في الأسباب التي تتحكم بالحركة التاريخية للواقع . هكذا افتتح ابن خلدون قارة جديدة في نظر الفكر المادي التاريخي من المعرفة[1]، وذلك بتحديده الإطار الذي يشتغل فيه التاريخ ويتابع فيقول :انه " تعليل للكائنات ومبادئها " و "علم بكيفيات الوقائع و أسبابها " وهنا دعوة صريحة إلى ضرورة البحث في الأسباب، و هذا ما أكده محمود إسماعيل حيث قال "يجب سبر غور الفكر الخلدوني المادي الذي يبرز العوامل الاقتصادية و الاجتماعية كأساس لحركة التاريخ"(بتصرف)[2].

إن هنا التعليل هو إرجاع الشيء إلى علته وهي سببه، وبين العبارتين اختلاف له أهمية معرفية بالغة، فالثانية تؤكد ضرورة البحث في أسباب حركة الواقع، لكن الأولى تؤكد ضرورة البحث في أسباب وجود هذا الواقع ، أو مبادئه من داخل الشكل الذي هو قائم فيه.

لعل هذا الاختلاف الذي تمت الإشارة إليه يتضح جليا حين نفهم أن الواقع الذي يتكلم عليه ابن خلدون ليس سوى الواقع الاجتماعي نفسه، فالتاريخ ينظر في الشروط الأساسية لوجود الكل الاجتماعي، وفي أسباب حركته وتغيره ،حتى يتمكن المؤرخ من تحديد أسباب حركة و تغيراته و بالتالي من التأريخ له[3].

وإذا كان هذا الاتجاه المادي قد أسهب في التحليل المفاهيمي لفكر ابن خلدون فقد عاد ليجيب على السؤال المطروح، عن علاقة علم العمران بعلم التاريخ، ويشير إلى أنه يستبق البحث ليقول" إن العمران هو موضوع علم التاريخ " ، ذلك أن العمران البشري شبكة من الأفعال المجتمعية ،تعني فعاليات المشاركة و التكيف الجماعي من خلال علاقات مختلفة. إن كل فعل مجتمعي ينجز وينسج من العلاقات التي تتأرجح بين نزاعات ، ووفقات تمثل ما يتخذ من قرارات تعكس ،علميا، فعاليات جماعية، وعن هذه الأخيرة تنشأ أنواع التواصل و الأعراف و المشاريع الجماعية ،وفي هذا العلم الجديد الذي هو العمران البشري ،يلتقي التاريخ الحدثي (و قد بات علما) مع التأريخ المجتمعي يتكاملان[4].

لقد ظل التأريخ حسبما يرى الفكر المادي التاريخي، زمنا طويلا محنطا داخل صيغ دوغماتية تخلط فيها الأساطير بالأحداث خلطا،

(1) - محمود إسماعيل :"سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" الجزء الثاني دار الثقافة النشر ص 101.
(2) - مهدي عامل:المرجع السابق ص 14.
(3) - محمد عزيز الحباني:المرجع السابق ص21.
(4) - مهدي عامل " في علمية الفكر الخلدوني" مرجع سابق: ومن الصفحات الأولى من الكتاب ص5.

و أعقم كل مبادرة حرة للمؤرخ، ووقف حاجزا دون التأملات الشخصية والموضوعية، إلى أن أصبح مع ابن خلدون شاهدا يؤكد سلطة الإنسان و قدراته فأضحى ضروريا الاقتناع بأن التأريخ لم يكتب مسبقا في لوح محفوظ، ولكنه ينجز باستمرار ويتجدد على الدوام، ليساهم إلى جانب العلوم الإنسانية الأخرى في حركية التاريخ .

المحور الثالث: راهنية الخلدونية المعاصرة في سياقات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

- من الاكتشاف إلى ضرورة التطوير -.

ويبدو أن ابن خلدون إذن ابتكر منهجا جديدا يقوم على استقراء واقع عصره و مجتمعه، معتمدا في ذلك على ملاحظاته، و مشاهداته و خبراته، و يقوم كذلك على نقض المفهوم التجريبي بشكل جذري .

وعموم يبدو أن البحث المادي التاريخي قد عالج الفكر الخلدوني وكأنه ظاهرة مجردة عن إنسان هو ابن خلدون في زمان معين، لكن في المقابل فهو بحث يستحضر باستمرار في وصفه و تحليله، ومناخ العصر، وقيمة، ومشكلات مجموعة من المناهج (الفكر الديني، التجريبي، المثالي...) وما تركت من بصمات على أصحابها، والمتأثرين بها.

هكذا وعندما نستعرض الأسلوب النقدي للمذهب المادي، ونسعى إلى رسمه، نجد فيه ترابطا كبيرا بين جل اتجاهاته رغم أن أغلبها اعتمدت على نصوص قصيرة، ولا يكفي في نظرنا لتمثيل حضارة واسعة، مترامية الأطراف، تضمن آلاف المجلدات ،وهذا ما يمكن أن ننتقده لأن العمل هنا يظهر وكأنه مبستر عن السياق داخل العمل نفسه مثلا " المقدمة " لابن خلدون، وهو أيضا مبتسر عن الحضارة العربية برمتها " فالمقدمة " جزء من كل وهو علم التاريخ[1].

وإذا كان الفكر المادي التاريخي تحدث عن الشروط الضرورية لتأسيس علم التاريخ، فهذا شيء جدير بالأهمية لكن الإشكال هو ما تم اعتباره " بأن هذا الفكر من ابتكار ابن خلدون، ولم يسبقه إليه أحد". في حين أن المسألة في نظرنا لازالت مطروحة للنقاش من طرف مجموعة من المؤرخين[2]. لكن ما يشفع له هو

---

(1) - للمزيد من التفصيل في هذا الموضوع راجع :محمود إسماعيل "نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا " دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

وللإشارة فقد لقي المؤلف تفاعلا كبيرا نقدا وتأويلا ومنهم على سبيل المثال فقط بنسالم حميش ، ومحمد المازوني في مقالة هامة تحت عنوان " تقديم نقدي لكتاب " نهاية أسطورة ابن خلدون " لمحمود اسماعيل، وقد صدرت ضمن كتاب " دراسات تاريخية " ، سنة 2012، منشورات جامعة بن زهر.

(2) - مهدي عامل: المرجع نفسه ص13.

أن هذا الأمر لا يمس بالفكر من حيث بنائه وجوهره الأساس، ويخص الجانب الشخصي، إضافة إلى أنه نقاش بين المتخصصين في التاريخ ، والأكثر من ذلك أن هذا النقاش طرح في مرحلة تاريخية متأخرة.

ومن جهة أخرى يبدو أن الفكر المادي التاريخي [1] كان على حق عندما طالب بثورة على المفاهيم التي نستعملها بكثافة دون إخضاعها للنقد.

وحسبنا أن فكر المادية التاريخية في السياق العربي ، ودرء لتهمة التبعية الفكرية للأخر حاول من خلال هذا البحث أن يكتشف جذور المادية التاريخية في تراثها العربي، فكان اكتشاف الفكر الخلدوني لأن الإشكال في نظره ليس في التراث، وليس هو العقبة في التطور بل الطريقة التي يتعامل بها المفكرين، والمؤرخين مع تراثهم هي أم العقبات.

والحاصل أن هذا الفكر قد وجد في الجانب النظري لابن خلدون تجاوزا للمفهوم التجريبي للتاريخ، وتعمقه في هذا الفكر ليجد منظومة المفاهيم العلمية، واعتبرها الأدوات النظرية الضرورية لاستخراج الواقع من ظاهره (العصبية، التملك...) وعلى هذا النحو دافع بكل جرأة على الفكر الخلدوني أمام "ايف لاكوست" مثلا والذي حاول أن يؤطر هذا الفكر في حدود القرن الرابع عشر وأزماته، وعدم التزامه بها وخاصة في عندما لم يتمكن ابن خلدون من تفسير أزمة المغرب والعالم الاسلامي اعتمادا على العامل اللاقتصادي[2] .

لكن في نظر المدرسة المادية أن هذا الفكر يخترق حدود واقع معين في اتجاه واقع نظري وبه يرى الأزمات كلها، ومع ذلك فقد كان الماديون واضحون في المسالة الدينية لدى الفكر الخلدوني حيث استدلوا بذلك على ما قاله ابن خلدون نفسه[3] ، حتى لا يتم الخلط بين الدين والعلم ، على اعتبار أن ابن خلدون سلفيا في أمور الدين والشرع ، بينما هو يبني للفكر التاريخي علميته، و يكمن هذا في نظر المؤلف في التحديد المادي للاجتماع البشري، وبالتالي فلمسائل الشرع منطقها ،ولمسائل العمران و التاريخ منطقها، ولا يصح الخلط بين المنطقين، وهنا يتجلى الدرس الأول الذي قدمه هذا الفكر.

و تجدر بنا الإشارة هنا إلى قراءة نقدية هامة [4] حيث أشارت إلى فكرة أساسية، و هي وجود

---

(1) - العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، بيروت لبنان ، 1974.

(2) - مهدي عامل: المرجع السابق، وينقل عن ابن خلدون في "المقدمة"ص 44و يقول" أما أمر النبوات ووجوبها"فليس بعقلي " و معالجته ليست من علم العمران وإنما مدركة الشرع، كما هو مذهب السلف من الأمة ".

(3) - حسن حنفي: " الدين و الثورة ،الدين والتحرر الثقافي" مرجع سابق من الصفحة 119-158.

(4) - مهدي عامل: نفسه، ص 82.

الإسقاط و التخريج أكثر من العلم والموضوعية حين ذهبت المادية التاريخية إلى اعتبار ابن خلدون ماركسي ، فلماذا إذن ماركس ليس خلدونيا ؟ .

وهنا المادية التاريخية تضيف أنه " ليست العلاقة التي نقيمها بين ابن خلدون و ماركس علاقة استبدال لهذا بذلك ،لكنها بالعكس علاقة تاريخية يتحدد فيها الفكر الماركسي كنقد للفكر الخلدوني ،من حيث أن بهذا النقد تتحدد عملية هذا الفكر ،و به تتقدم المعرفة "[1] ، وقد كانت انجلترا في نظر أحد رواد المادية التاريخية بذلك اختبار النظرية الماركسية ، وبالشكل الذي كان فيه المغرب في القرن الرابع عشر حقل اختبار للنظرية الخلدونية ، ومع ذلك فقد انطلق ابن خلدون من نقد " التقليد " في ميدان الكتابة التاريخية باعتباره انعكاسا طبيعيا لثقافة التدهور، ومن هنا وفي نفس السياق تكمن دقة ملاحظة ابن خلدون ،كما أورد علي أومليل[2]، ذلك أن انحطاط المؤسسة أو الدولة عند ابن خلدون ، ليس لبعدها عن المرحلة الإسلامية الأولى - مرحلة الإسلام المثالي - بل لأسباب اجتماعية و تاريخية "عمرانية بالأساس ".

ومن جهة أخرى يبدو أن السببية هي محور الوقائع التاريخية المتتابعة فيكون الحدث سببا للحدث الذي يليه ونتيجة للحدث الذي حصل قبله و هكذا في إطار المنظور التجريبي الذي يعبر عن ظاهر التاريخ [3] ، لكن هذا المفهوم من شأنه أن يبطل عملية مهمة وهي التفسير ، وبالتالي يغيب العلم و لا نجد أي إنتاج لمعرفة تاريخية بل فيه بالعكس تعطيل للمعرفة، وإذا كان هذا المنحى مفهوما في سياق المنهج العلمي التجريبي، فإن ابن خلدون حسب المادية التاريخية يرى باستحالة أن يكون السبب حدث، ففي اعتقاده أن تحليل الظواهر الاجتماعية تحليلا موضوعيا يقضي إلى فرز النتائج عن الأسباب. هذه التي لا يجدها المؤرخ جاهزة في حقل التجربة المباشرة بل عليه أن ينتجها مفاهيم نظرية (كمفهوم العصبية مثلا أو الملك أو التغلب ....)، ليستخرج بواسطتها كل ما هو خفي في الواقع الاجتماعي من علاقات لا يمكن الواقع أن يقوم إلا بها، ولا يتحرك إلى بتحركها ،وهنا مصداقية ابن خلدون - وكما قال عبد القادر عرابي - التي تقوم على إتساقه الشديد بالمجتمع، وعرضه الموضوعي للواقع الاجتماعي وقوانينه التاريخية، ولا يتعامل مع وقائع وأحداث تاريخية، وإنما مع أبنية

---

(1) - علي أومليل ،الخطاب التاريخي :"دراسة لمنهجية ابن خلدون" ،مرجع سابق الصفحة 205.

(2) - مهدي عامل : المرجع السابق والصفحة.

(3) - عبد القادر عرابي: :" قراءة سوسيولوجية لمنهجية ابن خلدون" مجلة المستقبل العربي العدد السابع 1989.

اجتماعية[1] .

إذن فاسبب في التاريخ ليس الحدث بل هو قانون الحركة الاجتماعية، وبإنتاج معرفة هذه القوانين لا يتمكن المؤرخ من تفسير وقائع الماضي والحاضر وبالقبض على أسبابها وحسب، بل هو يتمكن أيضا من القيام بما يسمى في لغة مثالية " التنبؤ " التاريخي وهو في الحقيقة ليس تنبؤا سحريا أو نبويا ،بل محكوما بمنطقه الداخلي، أي ضرورة الكل الاجتماعي في صيرورته التاريخية، وهي ما يسمى بمنطق الاجتماع البشري، ويتجلى ذلك في انتقال المجتمع من البداوة إلى الحضارة، أو انتقال الدولة من طور إلى آخر، أو في وصول العصبية إلى غاياتها وهي الملك و يتأكد ذلك في النص الخلدوني حيث يقول :"...وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام و الأجيال ، وما بعدك ...".

يبدو على العموم أن طموح المادية التاريخية وذلك حسب مفكريها في ابن خلدون، لم يقتصر على أنه فسر الأحوال العمرانية في الماضي والحاضر بشكل علمي، بل تعدى ذلك إلى تفسير ما سيأتي في المستقبل من الأحوال، إنه الطموح الذي اتسم به ابن خلدون هو نفسه تتضمنه كل نظرية علمية لها طابع كوني وهذا ملازم حتما لعلميتها [2]، لأنها تستقرئ الممكن في ضرورة الحاضر. ومن هنا يتملك الفكر الواقع، بمعرفة قوانينه، و حتى المعرفة يشترط فيها الكونية حتى تكون علمية، لكن كونيتها لا ينبغي أن تضعها خارج التاريخ، حيث يتم إسقاط شروط تاريخية واجتماعية لمجتمع معين على مجتمع أخر بتهمة الكونية، ذلك أن الكونية حسب أحدهم ليست من التاريخ معطى. بل هي وليدة حركة فيه يتحكم بها تفاوت التطور [3].

إن الكونية حسبما يبدو لا تضع الفكر خارج، بل فيه، من حيث هو بالضرورة، معرفة تاريخية أي نسبية تتغير شروطها التاريخية التي هي حدودها، والتي من خلالها يتحدد طابعها الكوني، ومعنى هذا أن تطور النظرية المادية للتاريخ هو الذي سمح لمفكري المادية أن يقوموا بقراءة - كهذه- لفكر ابن خلدون و يضعه في حدوده المعرفية التاريخية التي فيها، وليس من خارجها، وهنا تحدد علميته، في ضوء حاضر النظرية ذاتها، ودرجة تطورها الراهن وما يصح على التاريخ يصح على التطور التاريخي للمجتمعات البشرية.

إن ابن خلدون في حقيقة الأمر حسب هذا

---

(1) - بلمرزوقية محمد: "جذور المعرفة عند ابن خلدون "مطبعة النجاح الجديدة المغرب الطبعة الأولى 1986.

(2) - مهدي عامل : " في علمية الفكر الخلدوني" م،س ص 64.

(3) - ابن خلدون:" العمران البدوي" سلسلة روائع العدد 15،دار المشرق بيروت الطبعة 5 ،1977.

الطرح، يؤسس علما واحدا وهو علم التاريخ، الذي لا يمكن أن يصير علما إلا بصيرورته تاريخيا اجتماعيا ، أي تأريخيا للاجتماع البشري. أي علم العمران[1].

وإذا كان هذا من الجانب النظري والفكري لابن خلدون كما أبرز ذلك عدد كبير من المفكرين، فإن الصواب أن ننظر إلى الفكر الخلدوني في إطار العلاقة الجدلية التي تجمع بين الأفراد كمنتجين ثقافيين، ومعطيات الواقع الذي يفرز الفكر و يأثر في شكل الثقافة القائمة[2] ،والفكر هذا فهو عبارة عن تفاعل عناصر ذاتية وموضوعية في النسيج المجتمعي[3] ، لكن ألم يشكل هذا الفكر ظاهرة سلطوية تم توظيفه من طرف ابن خلدون بهدف الحفاظ على وجوده إلى جانب الأنظمة المهينة وشرعية سلطانها؟ ويصير الفكر بهذا المعنى وجها من وجوه الأيدولوجيات الرسمية، وقد يتحول بفعل السلطة إلى ما يشبه الحقائق المطلقة التي يصعب انتقادها وانتهاكها، وبالمقابل يتم طمس مختلف الإنتاجيات المعرفية التي تعاكس اختيارات السلطة وتوجهاتها.

لذا كان من الضروري إيلاء العناية بالحوافز المصلحية والدوافع المذهبية التي تتحكم في انتحال أو إنتاج الخطابات. ولا شك أن استحضار ما أثاره مجموعة من المؤرخين في هذا الحقل كفيلة بالبرهان على صدق ما نذهب إليه. فقد أورد محمد الطالبي ،أن " ابن خلدون لم يجد استخدام المنهجية التي وضعها حتى كأنه غفل عنها ونسيها، فهو لا يفوق غيره إثباتا وتمحيصا، والكاتب لا يشعر البتة أن ابن خلدون يكتب التاريخ كتابة جديدة "[4] ، ويضيف كذلك قائلا أن ابن خلدون " كان يعلم وثيق العلم أن الحفصيين من البربر، ويلحقهم بعمر بن الخطاب فيحلهم أكرم محل من قريش، ويلتمس لهم العلل لذلك، كما تحدث ابن خلدون عن العناية الربانية التي تحوم على بعض الأمراء، ويتمادى في هذا اللهجة الإطرائية التي لا تخلو من تملق بلاطي واضح، وهو كذلك تزلفا لأصحاب المناصب"[5].

وإذا كان ابن خلدون هو من أبدع قانون المطابقة حسب تعبير الفكر المادي التاريخي، فاللافت للنظر هو أنه فعلا لم يحسن

(1) - محمد تضغوت:"البنية الثقلفية ة قضايا الفكرفي المجال العربي الاسلامي "مرجع سابق ،ص 205 و للمزيد من التفصيل في هذا الموضوع يحيلنا على مهدي عامل مقدمات نظرية من الصفحة 25 إلى ص 38 مرجع سابق .

(2) - فرحان صالح:" نقد الايديولوجيا الموروثة في كتابة مهدي عامل" مجلة الفكر العربي العدد 16 السنة 2 أغسطس 1980.

(3) - محمد الطالبي : " منهجية ابن خلدون التاريخية "مرجع سابق الصفحة 56.

(4) - نفسه : الصفحة 50.

(5)- نفسه :الصفحة 55.

استعماله في مواطن عديدة، ومنها تلك التناقضات التي أحاطت بأسرة بني وسول الصفرية بسجلماسة ، " فهو يدعو مؤسسها تارة سعيد ابن وسول و تارة مصلان أو مصلات ابن أبي يزول ، وهو يجعل من ابنه أبي سمقو (سمكو) صفريا إباضيا في نفس الوقت. بل أن ابن خلدون يذهب إلى أغرب من ذلك فيزعم أنه جعل الخطبة باسم المنصور العباسي ، ثم باسم المهدي. مما لا يتفق البتة مع أصول الدعوة الخارجية في كل أشكالها مهما كانت معتدلة ،أي مع النقد الباطني المبني على المطابقة "[1] ، في حين أنه أحسن استعمالها في " قصة العباسة " ببلاد المشرق مثلا .

و الحاصل أن منطق الفكر الخلدوني في المقدمة تحديدا منطق علمي، والمقدمة تكاد تكون بكاملها بحثا في أسباب أزمة التطور التاريخي للمغرب، واحتدامها في القرن الرابع عشر والبحث عن أسبابها، والمجال لا يتسع هنا للتطرق إلى تفاصيل هذه الأزمة واختلافها عن الأزمات السابقة التي مر منها المغرب، الشيء الذي أصر عليه "ايف لا كوست"[2]YVES LACOSTE على اعتبار أن أهمية البحث (فكر ابن خلدون) الذي يستمد مشروعيته من خلال النظر في هذه العلاقة العضوية بين العملية المعرفية لتكون علم التاريخ عند ابن خلدون، و بين الحركة التاريخية المادية لمغرب القرن الرابع عشر، وقد لخصها في تحول طرق الذهب بين إفريقيا الشمالية والسودان.

لكن " ايف لاكوست "رغم ما تتسم به دراسته من سمة اطلاع وعمق تحليل، فإنه لم يمنع أحد الدارسين من انتقاده في تلخيص أزمة المغرب في هذا البعد فقط ، وكذلك لأنه بالغ في اتهاماته لابن خلدون خاصة عندا أكد أن " أراء ابن خلدون جاءت مضادة للعقلانية، وأنها ذات ميول رجعية "[3]. فالبحث حسبه – محمد عزيز الحبابي - يلزمه أن يدرس ابن خلدون لا على ضوء معطيات القرن الرابع عشر، وبنياته الاقتصادية والتاريخية فحسب (كما فعل ايف لا كوست)، ولكن بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نتفهم وضع صاحب " المقدمة " في علاقات الشخصية بالإشكالية الخاصة التي كان يجابهها، وحسن النظرة الكونية التي نشأ عليها " و أن نأخذ بعين الاعتبار ما يميز العقلانية الخلدونية من تفتح، وليونة فهي ليست آلية[4] .

ومن جهة أخرى فقد ورد عند محمد الطالبي كذلك " أن كل متصفح لتاريخ ابن خلدون يعلم أنه لا يغني البتة ،حتى في تاريخ المغرب، عن

(1) - لاكوست ايف ،العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، بيروت، 1974.

(2)- محمد عزيز الحبابي :" ابن خلدون معاصرا " المرجع السابق ، ص63-66.

(3) - محمد عزيز الحبابي: نفسه ص67.

(4) - نفسه :الصفحة 58 .

غيره ذلك أن اختصاره كان مخلا بفهم الواقع ، ولا يعدم الوقوع في الخلط و الخطأ ، ونظرا لبعض الأسباب المذهبية التي تؤدي إلى التحريف، لا بالتشويه دائما بل بالصمت أحيانا، والتي حذر منها ابن خلدون نفسه ، ثم وقع في حالبها. فهو مثلا لا ينقل شيئا عن " افتتاح الدعوة " للقاضي النعمان ابن حيون، وهو أهم مصدر يصور لنا من الزاوية الشيعية، انبعاث الحركة الفاطمية في جبال كتامة بزعامة أبي عبد الله الداعي و كان ذلك قصدا "[1] ، ولعل ما يثير انتباهنا كذلك في هذا المجال، هو أن مجموعة من الأفكار التي جاء بها ابن خلدون حسب المؤلف، كنظرية العمران و" مسألة مزاوجته بين الطبائع والعمران وربطهما بالفكر التجريبي الذي يساكن بين السياسة الشرعية والعقلية، والأخلاق السنية والمدنية في المجال الإسلامي، و اللافت في هذا السياق أن هذه الفكرة نفسها، كانت قد راجت عند " إخوان الصفا " من ذي قبل، وذلك أثناء تنظيرهم لدولة لأهل الخير "[2].

وقد تفطن بعض المؤرخين إلى إبراز أهداف هذه الحركة " والذي كان تثويريا معرفيا وإنسانيا وأمميا وعلمانيا غير متعصب"[3]، ومن أهدافهم كذلك تمجيد العقل و المعرفة الفلسفية المتصقة مع صورهم ، عكس ابن خلدون الذي كانت له دعوة ملحة لتأسيس علم بشري قوامه الاستقراء العقلي ، نجده من جهة التطبيق يتهجم على الفلسفة خوفا من المعتقد من سلطة العقل "[4].

ولعل ما استغرب إليه بعض المؤرخين[5]، هو أنه عندما تحدث ابن خلدون في" المقدمة " عن الذين سبقوه في مقاربة موضوع العمران، مثلا كتاب السياسة لأرسطو، و كتابات ابن المقفع والطرطوشي، فإننا نتساءل مع ذلك، لماذا لم يذكر ابن خلدون إسهامات " أخوان الصفا " في هذا المجال، بالرغم من أن الجماعة يرجع ظهورها إلى قبل القرن الرابع عشر كما يشار إلى ذلك [6].

ولا غرو فقد أشار محمد الطالبي في هذا الصدد إلى " إن المنهجية التي اهتدى إليها

---

(1) - محمد تضغوت :المرجع السابق ص 67.

(2) - نفسه و الصفحة.

(3) - محمد نجيب عبد المولى :العرب و التنوير "مجلة الوحدة العدد81 يونيو 1991 السنة السابعة .من =

=

ص54-59.

(4) - محمد نجيب عبد المولى :العرب و التنوير "مجلة الوحدة العدد81 يونيو 1991 السنة السابعة .من ص54-59.

(5) - محمد تضغوت: المرجع السابق الصفحة 69

(6) - محمد الطالبي : : " منهجية ابن خلدون التاريخية "مرجع سابق .

وكذلك محمد علي الكبسي :مجلة الوحدة المرجع نفسه تحت عنوان الحداثة/التراث/السلطة(قراءة في النص السلطاني).من الصفحة 31 إلى 58

ابن خلدون سليمة من الجانب النظري ، لكنه لم يستطيع في مستوى التطبيق أن يتخلص من العوائق التي تحول عادة دون الموضوعية المطلقة "[1].

و بكلمة واحدة ،فان الفكر المادي التاريخي بقدر ما هو معرفة للتاريخ و إظهار للفكر المادي في التراث ، ورد موضوعي على الدراسات التي تحاول النيل من هذا الفكر[2]، ولا يتسع المجال هنا لطرح أفكارهم، بقدر ما يشكل درسا مفيدا في الرؤية والمنهج الذي ما أحوج البحث التاريخي إلى توظيفه، واستثماره بغية تحقيق الطفرة المعرفية.

(1) - خالد كبير علال : " أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة " ، دار الإمام مالك للطبع ،الجزائر، الطبعة الأولى 2005.

(2) - المسعودي : مروج الذهب ، تحقيق شارل يلا ، الطبعة الأولى بيروت ، 1979.

خلاصة عامة:

الحصيلة أن الفكر الخلدوني رغم تناوله من طرف أقلام شتى تحقيقا ،و تعليقا و تاريخا، فالإشكال في نظرنا هو بصدد ما يعطي لهذا الفكر من تأويلات ،ولعل من بين تلك الدراسات ما كتبه رواد المادية التاريخية، و التي تتميز بطابع خاص ولقد تمخضت دراستنا لهذا الإتجاه عن عدة نتائج نوجزها فيما يلي :

1) على مستوى المنهج و الرؤية :

إن هذه الدراسات عملت على إظهار الفكر الخلدوني من منظار مادي تاريخي، كما أكدت على إبراز النطرة الخلدونية التي تستوعب المجتمع البشري، ومقدرة هذا الفكر على تجاوز عصره ،و الخروج عن فن التأريخ سالكا منهج علمي مادي ، عرضا، ونقدا، و قد تتبعوا عن كثب معطيات الفكر الخلدوني ليحدد خطوات منهجيته ، و يكتشف عما يمتاز به من منطق و التصاق بالواقع .

و إذا اعتمدوا على المنهج الماركسي فلأسباب عديدة نراها متشعبة في كتاباتهم ، منها أنه يتلاءم مع موضوع البحث لأنه منهج تحليل مادي، ومنها أيضا أنه وحده يسمح بتحرر الفكر العربي الإسلامي من أسره في عالم الغيبيات " المثالي..." والعاجز عن إنتاج معرفة التراث .إنه الفكر المادي التاريخي له طابع كوني، ولا يصح فيه القول أنه شرقي أو غربي أو شمالي ،أو جنوبي، إلا عند من

ليس له من العلم سوى الجهل به، وبالتالي العداء له.

2) حول تميز القراءة في معرفة الفكر الخلدوني :

يبدو أن الدراسات المادية تميزت بتفادي الوقوع في التحيز ،فتم تحليل نظريات ابن خلدون إلى أبسط جزئياتها بواقعية كبيرة ، وحتى النقد كذلك كما رأينا، معززين ذلك بمقارنات بينها و بين نظريات بعض رجالات الفكر الاسلامي الوسيطي " الطرطوشي، المسعودي، الفرابي ، وغيره مثل أرسطو ..."[1] ولقد أبان تعامل المادية التاريخية مع الفكر الخلدوني عن الطابع الخاص الذي يميزه، وتمخض عن فهم جديد لهذا الفكر باعتباره فكري علمي مادي . ومن ثمة جاءت قراءتهم لبعض نصوص مأخوذة عن "المقدمة "، قراءة في نظرنا تفجر هذا الفكر لاستثماره في كل الأزمنة وتعطيه حيويته ، وضد التشويه السائد في الدراسات التراثية المثالية بشكل عام، على اعتبار أن العلاقة بين الماضي والحاضر، هي علاقة اختلاف تقيم بينها مسافة مادية ،هي في أساس بنية الزمن، لأن التراث من الطبيعي في رأينا هو مجال من مجالات الصراع الإيديولوجي والفكري المحتدم في المجتمعات العربية و غيرها.

3) حول وضع الكتابات التي اهتمت بالموضوع:

تعتبر الكتابات المدروسة إضافة نوعية للأعمال الجادة التي تطمح إلى عقلنة التاريخ الإسلامي بشكل واسع، مثل أعمال باحثين و مفكرين "حسين مروة ،محمد أركون ، محمود اسماعيل ،محمد تضغوت، ابراهيم القادري بوتشيش..."و كذلك مساهمة متطورة في بناء التاريخ الجديد، الذي يصبو إلى قراءة التاريخ بشكل علمي، ويعتبر أيضا إضافة للأعمال التي أشادت بهذا الفكر مثلا " طيب تيزيني " " ناصف نصار، لويس عوض ، نجاتي صدقي ، عبد العزيز عزت، محمد عزيز الحبابي ،علي أومليل، وغيرهم كثير.

على أنه يمكن التأكيد في نهاية هذه الورقة

---

(1)-الباحث من مواليد محافظة بني سويف جمهورية مصر العربية 1975 - حصل على الماجستير في الآداب بتقدير ممتاز 2006 -حصل على الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بطبع الرسالة وتبادلها مع الجامعات المصرية لأهميتها 2012 - للباحث أكثر من ثلاثين كتاباً منشوراً . ثلاثين بحثاً علمياً محكما في مجلات ومؤتمرات دولية - شارك في أكثر من سبعين مؤتمر دولي ومحلي .- - له مئات المقالات في الحياة اللندنية والقدس العربي اللندنية ومركز بيروت لدراسات الشرق الأوسط وصحيفة الوطن العمانية وصحيفة عُمان - قام بالتدريس لمقررات التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة بني سويف جمهورية مصر العربية. يعمل الان أستاذ مساعد بالجامعة الاسلامية بولاية منيسوتا الامريكية ورئيس قسم التاريخ بها

التي انكبت على دراسة بعض جوانب الإنتاج الخلدوني، وخاصة في شقه العلمي وما ارتبط بذلك من إنتاج للمفاهيم الكفيلة ، فاتضح بأن مفكرو المادية التاريخية في المجال المدروس قد سلكوا نهجا نقديا في كتاباتهم العلمية التاريخية القيمة، مما جعلها تشكل معينا لا غنى عنه للقارئ على اختلاف مداركه و تخصصاته بشكل عام، وخاصة أن الموضوع يمثل تمرينا وحوارا جديا بين مختلف الأفكار والاتجاهات التي جعلت من كتابات ابن خلدون قاعدة لأطروحاتها النظرية، وخاصة في الشق التاريخي، مما يجعلنا أمام كم هائل من التأويلات والقراءات التي تقترب حينا أو تبتعد أحيانا عن جوهر ما أنتجه ابن خلدون، وهنا لابد من الحذر الشديد والتزام الموضوعية التي يفرضها علم التاريخ.

البيبلوغرافيا المعتمدة في البحث :

- ابن خلدون عبد الرحمان، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مراجعة سهيل زكار، ضبط المتن والحواشي والفهارس، بيروت، 1981.

- ____________ "مقدمة المقدمة " سلسلة الروائع العدد 13 دار المشرق بيروت الطبعة5، 1977

- أوزي احمد: " قراءة و تحليل في كتاب الصحة النفسية منظور دينامي في البيت و المدرسة للدكتور مصطفى حجازي مجلة علوم التربية دورية مغربية نصف سنوية المجلد الثالث العدد 21 أكتوبر 2001.

- أومليل علي : الخطاب التاريخي" دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي الطبعة الثالثة 1985.

- بلمرزوقية محمد :"جذور المعرفة عند ابن خلدون" مطبعة النجاح الجديدة المغرب الطبعة الأولى 1986.

- تضغوت محمد: " البنية الثقافية وقضايا الفكر العربي الإسلامي " منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء 2003.

__________ "مباحث في التاريخ العباسي "رؤية جدلية "مطبعة وراقة سجلماسة مكناس فبراير 2004.

- جورج بوليتزر : " مبادئ أولية في الفلسفة "

القسم الخامس الخاص بالمادية التاريخية اعتمادا على فريديريك انجلز وكارل ماركس، دار الفارابي بيروت لبنان، ط5 ، السنة 2001.

- جوزف هورس:" قيمة التاريخ" ، منشورات عويدات بيروت ترجمة نسيم نصر، الطبعة الثانية1982.

- لاكوست ايف ،**العلامة ابن خلدون**، ترجمة ميشال سليمان، بيروت، 1974.

- إسماعيل محمود : "نهاية أسطورة، نظريات ابن خلدون مقتبسة من إخوان الصفا"، مطبعة عامر المنصورة ،1996.

- ______________ سوسيولوجية الفكر الإسلامي " الجزء الثاني دار الثقافة الطبعة الأولى 1980.

- صادق سعد أحمد ، هادي العلوي، عصام الخفاجي: نمط الإنتاج الأسيوي الدولة، المشتركات الانتقال إلى الرأسمالية ،مجلة النهج اللبنانية، السنة السادسة 1989.

- مروة حسين: "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية "دار الفرابي، ط1، 1978.

- مهدي عامل : " في علمية الفكر الخلدوني "، دار الفارابي ، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة، السنة 2006 .

- _________ : "مقدمات نظرية " دار الفارابي بيروت الطبعة الخامسة 1986.

- ____________ : " ازمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية ،مناقشة أبحاث ندوة الكويت ،دار الفارابي بيروت 1974.

- مهدي عامل : " في علمية الفكر الخلدوني "، دار الفارابي ، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة، السنة 2006 .

- _________ : "مقدمات نظرية " دار الفارابي بيروت الطبعة الخامسة 1986.

- ____________ : " ازمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية ،مناقشة أبحاث ندوة الكويت ،دار الفارابي بيروت 1974.

- ____________ :" في دولة الطائفية " دار الفارابي بيروت الطبعة الأولى 1986

- الطالبي محمد : "منهجية ابن خلدون التاريخية " دار الحداثة بيروت الطبعة الأولى 1981.

- الحبابي محمد عزيز: "ابن خلدون معاصرا ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي دار الحداثة بيروت الطبعة الأولى 1984.

المجالات و الدوريات:

- جان الشيخ :"الحزب الشيوعي اللبناني في إيطاليا "مقال منشور على صفحات الأنترنيت ، تحت عنوان www.google.com mehdi amele.

عرابي عبد القادر :" قراءة سوسيولوجية لمنهجية ابن خلدون" مجلة المستقبل العربي العدد السابع 1989.

- عابد الجابري محمد :" إيستمولوجيا المعقول و اللامعقول في مقدمة ابن

خلدون(1) مجلة أقلام العدد 8 مارس1979.

- علـي الكبسـي محمـد :" الحداثـة/ التـراث/ السلطة "قراءة فـي النص السلطاني " مجلة الوحـدة العربيـة ن العـدد81، السـنة7 يونيـو 1991.

- لابيكـا، جـورج، عـودة إلـى مقدمـة ابـن خلدون، مقال من مجلة الفكر العربـي. مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، عدد 6 السنة الأولى ديسمبر 1978 طرابلس.

- فرحـان صـالح :" نقـد الايـديولوجيا الموروثـة في كتابة مهدي عامل" مجلة الفكر العربي العدد 16 السنة 2 أغسطس 1980.

- نجيب عبد المولى محمد :" العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي العدد 81 السنة 7،يونيو1991.

- Barraglough . Tendance actuelle de l'histoire – Flammarion 1980.

-Braudel Fernand : **Ecrits sur l'histoire**. Flammarion, Paris 1969.

-Braudel Fernand : **la méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II**. T II Acœlien Paris 1982.

_Braudel Fernand : Ecrits sur l'histoire. Flammarion, Paris 1969.

- H ;S ,Commager – l'historien et l'histoire . Paris 1967.

-Terrasse. H : **Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat. Fran₆ais** / – Casablanca 1949 VI

-Mauny Raymond : Tableau **Géographique de l'ouest Africaine au Moyen Age** / d'Apnées les sources écrites, les traditions et l'Archéologie Dakar 1961.

-Karl Marx .**Le capital.** Livre3 éd. Socials.paris.1960 .

_ Samaran (Charles) **. Histoire et ses méthodes.** Editions Gallimard 1961.

البوسعيديون حكام شرق أفريقيا
1964ـ1744

د/ صالح محروس محمد محمد [1]

الملخص :

تعد أسرة آل سعيد العُمانية أشهر أسرة حكمت في شرق إفريقيا وكونت امبراطورية مترامية الأطراف وصلت أقصى اتساع لها في عهد السيد سعيد بن سلطان(1806- 1856) . واستمرت حتى الثاني عشر من يناير 1964م بعد أحداث دموية انهت وجودها في زنجبار عاصمة هذه الامبراطورية . اسهمت هذه الأسرة في نشر الاسلام في شرق أفريقيا ونشر روح التسامح ، وتكوين حضارة اسلامية عرفت بالحضارة السواحيلية قوامها الاسلام واللغة السواحيلية المتحدث بها في ثلاثة عشر دولة في شرق ووسط أفريقيا . أسهمت في ازدهار التجارة من الساحل إلى الداخل حتى منطقة البحيرات العظمى ،ولاتزال الآثار الحضارية السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية على منطقة شرق أفريقيا موجودة حتى الآن رغم نهاية الدور السياسي لإسرة البوسعيد .

تتناول هذه الدراسة رصد لحكام أسرة البوسعيد في شرق أفريقيا منذ مؤسس الاسرة الإمام أحمد البوسعيدي حتى السلطان جمشيد بن عبدالله آخر سلاطين البوسعيد في زنجبار وشرق أفريقيا ، مع رصد لأهم الأعمال والتحديات التى واجهتهم .

Abestract:

The Omani Al Said family is considered the most famous dynasty that ruled in East Africa and formed a vast empire that reached its greatest extent during the reign of Sayyid Saeed bin Sultan (1806-1856), and it lasted until January 12, 1964 after bloody events ended its presence in Zanzibar, the capital of this empire. This family contributed to the spread of Islam in East Africa, the spread of the spirit of tolerance, and the formation of an Islamic civilization known as the Swahili civilization based on Islam and the Swahili language spoken in thirteen countries in East and Central Africa. It contributed to the prosperity of trade from the coast inland to the Great Lakes region. The cultural, political, social, religious and economic impacts on East Africa are still present even now despite the end of the political role of the Al-Busaid family.

---

(1) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم :زنجبار مكتبة الانجلو المصرية القاهرة 1959.ص1

This study deals with the monitoring of the rulers of the Al Busaid family in East Africa from the founder of the family Imam Ahmed Al Busaidi until Sultan Jamshid bin Abdullah, the last Sultans of Al Busaid in Zanzibar and East Africa, with monitoring of the most important deeds and challenges they faced.

الكلمات المفتاحية : شرق أفريقيا - أسرة البوسعيد - زنجبار- السيد سعيد - الامام أحمد البوسعيدي -السلطان جمشيد

Key words: East Africa – Al Busaid family – Zanzibar – Al Sayed Saeed – Imam Ahmad Al Busaidi – Sultan Jamshid.

أولاً - زنجبار عاصمة الامبراطورية العُمانية في شرق أفريقيا

زنجبار هو اسم يطلق على مجموعة جزر تابعة لتنزانيا في شرق أفريقيا ولكنها تتمتع بسلطة ذاتية واسعة، وتتكون من جزيرتين كبيرتين هما : **زنجبار** و **بمبا** (الجزيرة الخضراء). إضافةً إلى عدد من الجزر الصغيرة ، و تَعرف زنجبار بالإنجليزية زانزبار **Zanzibar** و باللغة السواحيلية أُنجوجا Unguja. تقع جزيرة زنجبار في غرب المحيط الهندي وهي ثاني أكبر جزيرة به بعد جزيرة مدغشقر، ومعنى الكلمة ساحل الزنج من الفارسية بار بمعنى ساحل ،ولقد أطلقها المسلمون الأوائل على جميع ما عرفوه من ساحل شرق أفريقيا وسموا البحر المقابل له ببحر الزنج (القسم الغربي من المحيط الهندي). [(1)] ويذكر بعض الكُتاب الأوربيين أن أصل التسمية جزيرة العبيد the Island o f slaves وهذا ليس صحيحاً وهذا افتراء على الجزيرة وخلط للأمور وهناك فرق بين ساحل الزنج وساحل العبيد فالزنج سلالة أفريقية أما ساحل العبيد تعنى تحميل الجزيرة مسئولية تجارة الرقيق وحدها.[(2)]

لعبت العوامل الجغرافية دوراً مهماً في تاريخ جزيرة زنجبار حيث الْمناخ الاستوائي وخصوبة التربة والرياح الموسمية التي تصل إليها عبر المحيط الهندي منذ أقدم العصور ،وهو عامل جذب الرحالة والمستعمرين من الجزيرة العربية و آسيا وأوربا والبر الافريقي مما جعلها مركزاً للعرب والهنود ومطمعاً للسيطرة الإنجليزية.[(3)] وكذلك تمتعت الجزيرة بموقعٍ استراتيجي هام في المحيط الهندي مما جعلها تتمتع بأهمية كبيرة خاصةً في مجال

(1) 9Miller,R: Africa Nelson 1960 P. 19

(2) Lofchie, Michael F: Zanzibar Background To Revolution London 1965P.3

(3) وزارة التراث القومي والثقافة: عُمان في أمجادها البحرية العدد الثامن ج 2 سلطنة عُمان 1980 ص 8

التجارة في المحيط الهندي حيث كانت تجارة المحيط الهندي المتمثلة في التوابل ومواد الطيب وغيرها من البضائع التي تمثل أهمية خاصة لمنطقة البحر الأبيض المتوسط والتي كان يدخل بعضها في تركيب المراهم والعطور والمساحيق وكان الإقبال عليها كبيراً.[1]

وكانت صادرات البلاد الأفريقية وجنوب شرق آسيا تُنقل إلى زنجبار لإعادة تصديرها. [2]، وبالإضافة إلى شهرة زنجبار بزراعة محصول القرنفل الذي يستخدم في أغراض طبية فتنتج منه حوالي 5/4 إنتاج العالم وتنتج كذلك محاصيل أخرى كجوز الهند.[3] ومما سبق تتضح الأهمية الإستراتيجية لموقع زنجبار وكذلك دورها الهام في تجارة المحيط الهندي وزراعتها لمحاصيل اقتصادية هامة جعل لها أهمية في غرب المحيط الهندي وشرق أفريقيا.

يمتد تاريخ زنجبار في أعماق التاريخ عبر سلسلة من المراحل الهامة أولها المرحلة التي كان فيها الساحل الأفريقي يحمل اسم ساحل الزنج ولم يشهد قيام دولة سياسية موحدة و كانت أعظم دولة ظهرت في هذه المنطقة هي دولة الزنج (من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر الميلادى) والتي كانت عاصمتها كلوه (على الساحل الجنوبي لتنزانيا بالقرب من حدودها مع موزمبيق) بالإضافة إلى عدد من الإمارات الإسلامية كان لكل إمارة أمير يدافع عن استقلالها السياسي والاقتصادي و كانت حضارات هذه الإمارات تفوق حضارة البرتغال ذاتها في بداية القرن السادس عشر.[4] والمعروف عن هذه الإمارات والمدن العربية في شرق إفريقيا قليل وربما يكون هناك من هو أقدم من كلوه وبات [5]

ولقد ظهرت عوامل ضعف سلطنة كلوه(أبرز هذه الإمارات في ساحل الزنج) أهمها الخلافات الداخلية التي كان مصدرها التنافس بين الحكام ونظام ولاية العرش ،وبالإضافة إلى التقدم التكنولوجي للبحرية والأسلحة البرتغالية ،وكذلك اختلاف العناصر التي كانت تتكون منها مثل الفرس والعرب والجماعات

(1) محمد عبد الغنى سعودي:أفريقيا دراسة شخصية الأقاليم القاهرة 1976 ص 334

(2) Bennett Norman R :A History of The Arab State of Zanzibar London 1978 p.205

(3) جيمس وافى الاستعمار البرتغالي في افريقية ترجمة الدسوقي حسين القاهرة 1963 ص 87

(4) Werner A: The Wahadimu of Zanzibar The Jul. 60.Royal African Society Vol 15 NO 1916 .P.335

(5) أحمد على أحمد على:كلوه تاريخها وحضارتها من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر رسالة ماجستير غير منشورة معهد البحوث والدراسات الإفريقية جامعة القاهرة .1983 ص 298

الأفريقية.[1] بالإضافة إلى عظم الثروة التي تتمتع بها منطقة شرق أفريقيا مما دفع البرتغال إلى انتزاعها من أيدي العرب وكان أهمها مناجم الذهب في إقليم سفالة (على ساحل موزمبيق جنوب تنجانيقا).[2]

أما المرحلة الثانية من تاريخ ساحل الزنج هي مرحلة استعمار البرتغال لهذا الساحل لأهميته الاقتصادية ووقوعه في طريق التجارة بين الشرق والغرب والانتقام من المسلمين الذين حكموا شبه جزيرة أيبريا والاتصال بمملكة القس يوحنا المسيحية بالحبشة للتحالف معها ضد الوجود الإسلامي في مدن ساحل شرق أفريقيا ودولة المماليك في مصر.[3]

ونجح البرتغال في أن يحتلوا موزمبيق و ممبسه وزنجبار وجزر لامو.[4] وترتب على الوجود البرتغالي تحول طريق التجارة إلى طريق رأس الرجاء الصالح وحدث كساد اقتصادي في ثلاث مناطق هي المنطقة العربية وسواحل شرق أفريقيا ودول حوض البحر المتوسط. وساعد نجاح البرتغال فى قهر المراكز الحضارية العربية عند ساحل شرق أفريقيا على الترابط والامتزاج العربي الأفريقي ضد العدو المشترك الذي يهدد مصالحهم وحياتهم واستقرارهم.[5]

وساعدت الظروف التي مر بها الساحل الشرقي لأفريقيا منذ احتلال البرتغال له على ظهور دولة اليعاربة في عُمان (1624_ 1744) والتي استطاع مؤسسها وأول حكامها الإمام ناصر بن مرشد (1624. 1649) أن يوحد القبائل في عُمان ثم اتجه إلى تخليص عُمان من النفوذ البرتغالي وساعده على ذلك الضعف الذي أصاب البرتغاليين في عُمان والخليج العربي فأعلن الإمام ناصر بن مرشد الحرب ضدهم واستطاع أن يلحق بهم هزيمة قاسية في عُمان حتى هدم عدداً كبيراً من قلاعهم في مسقط.[6] واستنجد سكان

---

(1) جيان: وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن افريقية الشرقية ترجمة يوسف كمال ج1 القاهرة 1927 ص334

(2) جمال زكريا قاسم :العلاقات العربية الأفريقية دراسة تاريخية للآثار السلبية للاستعمار القاهرة 1977ص 68

(3) رولاند أوليفر وجون فيج :موجز تاريخ أفريقيا ترجمة دولت صادق ومراجعة السيد غلاب القاهرة 1965 ص 111

(4) صلاح الدين حافظ :صراع القوى العظمى حول القرن الافريقى سلسلة عالم المعرفة العدد 49 الكويت 1982ص 54 Reusch C.: East Africa Explores London 1960 p. 227

(5)عائشة على السيار :دولة اليعاربة في عُمان وشرق أفريقيا من (1741.1642) رسالة ماجستير غير منشورة معهد البحوث والدراسات الأفريقية جامعة القاهرة 1973 ص 4

(6) Mcmahon Elisabeth Mary: Becoming Pemban: Identity, Social Welfare and Community During Protectorate Period sumitted to The Faculty of the University =

الساحل الأفريقي بالعُمانيين لطرد البرتغاليين وكانت بمبا مركزاً لمقاومة البرتغاليين .[1]

و هكذا امتد الصراع العُماني البرتغالي إلى منطقة شرق أفريقيا في عهد دولة اليعاربة وذلك في عهد سلطان بن سيف (1649ـ 1668) الذي قام بحركة تحريرية كبرى لم تقتصر على مناطق النفوذ البرتغالي في الخليج العربي وسواحل شبه الجزيرة العربية حيث استطاع إخضاع ممبسه في 14 ديسمبر عام 1668 بعد حصار عنيف استمر ثلاثة وثلاثين شهراً سقطت أقوى القلاع التي أقامها البرتغاليون في شرق أفريقيا.[2]

على أية حال فقد دب الضعف في دولة اليعاربة نتيجة الصراع مع البرتغال وكذلك بسبب الصراعات الداخلية حيث حدث صراع بين القبائل العُمانية التي كانت موجودة حيث كان بعضها يؤيد حكم اليعاربة وهم الغافرية و البعض الآخر يؤيد أسرة البوسعيد وهم الهناوية *. [3] وكانت نهاية حكم البرتغال على يد الإمام أحمد بن سعيد البوسعيدي العربي الأزدي العُماني حيث تقوضت على يديه دولة البرتغال في أفريقيا الشرقية و كان قيام أسرة البوسعيد في عام 1744 نقطة تحول هامة في تاريخ عُمان وشرق إفريقيا حيث ظهرت في هذه الفترة العلاقات القوية بين عُمان وشرق أفريقيا.[4]

وهكذا ظهر الدور العُماني في القضاء على الغزو البرتغالي الذي لا ينكره أحد ،ولكن الشهرة الواسعة لسلطنة زنجبار في العصر الحديث لم تأتِ إلا في عصر آل بوسعيد بالأخص في عصر السلطان السيد سعيد بن سلطان (1806ـ-1856) *حيث ظهرت معالم الدولة العربية الأفريقية الآسيوية وهى ظاهرة ليس لها مثيل في تاريخ العرب الحديث حيث تكونت إمبراطورية ضخمة مترامية الأطراف. ولقد كان للتأثير العُماني أثر كبير على منطقة

=

Graduate School in Partial Fulfillment of the degree The Requirements for Doctorate of Philosophy in Department of ersity 2005 p . 11History Indiana Univ

(4) ie Michael F: Op.Cit. P.29Lofch

(2) عائشة على اليسار:مرجع سابق ص 231

*الغافرية حلف سياسي كونه محمد بن ناصر الغافرى وبعض القبائل العُمانية لتأييد الإمام سيف بن سلطان الثاني ضد الحلف الهناوى.أما الهناوية حلف سياسي كونه بن مبارك الهناوى وبعض القبائل العُمانية ضد حكم الإمام سيف بن سلطان وقد كان هذا الحلف يؤيد أسرة البوسعيد فى عُمان للمزيد من التفاصيل انظر نفسه :ص ص 231و232

---

(3) جيان : مرجع سابق ص 423 .

(4) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم : مرجع سابق ص 42

(2) Kenneth Kirkwood& Britain: Africa London 1965 p.149

شرق أفريقيا بشكل عام وزنجبار بوجه خاص.

من الممكن أن نقسم فترة حكم البوسعيديين وهى المرحلة الثالثة من تاريخ سلطنة زنجبار إلى فترتين أولهما فترة قوة وهى عصر الإمبراطورية العُمانية في عُمان وشرق إفريقيا والتي كانت عاصمتها زنجبار وذلك في عهد السيد سعيد بن سلطان والتي تنتهي بإعلان الحماية البريطانية على زنجبار وبمبا عام 1890. وثانيهما الفترة التي تبدأ بالحماية البريطانية التي ضعفت فيها السلطنة العربية و سعت بريطانيا إلى إضعاف الثقافة العربية والإسلامية من زنجبار والضغط على الأرستقراطية العربية ، ولقد أُعلن استقلال زنجبار كدولة عربية إسلامية في 10 ديسمبر عام 1963الذى انتهى بأحداث12 يناير عام 1964 الذي قضت على السلطنة العربية إلى الأبد ثم تم إدماجها مع تنجانيقا إبريل عام 1964 تحت اسم (تنزانيا). [1]

ثانياً- البوسعيديون في زنجبار قبل الحماية البريطانية

الحقيقة أن البوسعيديين أهم أسرة حكمت زنجبار وعُمان وامتد حكمهم من نهايات القرن الثامن عشر وحتى انقلاب 1964 في زنجبار وحتى الآن في سلطنة عُمان ،والذي يهمنا في هذا المقام ظروف مجيئهم إلى شرق

(1) Coupland R: Op. Cit. P.69.

أفريقيا ثم أهم السلاطين الذين حكموا زنجبار قبل إعلان الحماية البريطانية عليها وأهم أعمالهم. لقد ارتبط ظهور البوسعيديين في شرق أفريقيا بما عُرف عن عُمان من قوة بحرية حيث أصبحت فى القرن الثامن عشر قوة بحرية عظيمة كانت تخشاها الأساطيل الإنجليزية والهولندية فى المحيط الهندي.[2]

1- الإمام أحمد البوسعيدي 1744 - 1783

ومع ضعف دولة اليعاربة على أيدي البرتغال ظهرت أسرة البوسعيديين في صحار على يد مؤسسها الإمام أحمد البوسعيدي العربي الأزدي العُماني وقضت على الوجود البرتغالي فى أفريقيا الشرقية.[3]وكان الإمام أحمد بن سعيد قد اُختير إماماً في عام 1744 م بعد أن كان والى صحار.[4]ولقد وجد الإمام أحمد ولاء من بعض مدن الساحل الشرقي لإفريقيا مثل بات وزنجبار وبمبا و احتفظت كلوه بولاء اسمي فقط أما ممبسه فقادت حركة المعارضة ضد البوسعيديين واستطاع حاكمها على عثمان المزروعي أن يُكوّن حِلفاً

(2) جيان: مرجع سابق ص 423 وناصر بن حميد العدوى: مرجع سابق ص 27

(3) ناصر بن حميد العدوى: مرجع سابق ص 37

(4) حمامه خلفان أحمد غيث :التأثيرات العُمانية فى زنجبار رسالة ماجستير غير منشورة معهد البحوث والدراسات الألفريقية جامعة القاهرة 1989 ص 69.

مع المدن الإسلامية في شرق أفريقيا مثل مقديشو وبراوه ولامو كما تمكن من بسط نفوذه عليها وجعل من ممبسه حكومة مركزية في شرق أفريقيا وأعد حملة للإغارة على زنجبار ومحاولة انتزاعها من محمد البوسعيدي نائب الإمام أحمد بن سعيد ولكن المحاولة باءت بالفشل .[1]ولجأ أحمد بن سعيد إلى الدهاء والحيلة في القضاء على المزارعة♣ حيث أرسل سيف بن خلف ومعه ستة من أعوانه المخلصين إلى محمد بن عثمان المزروعي حيث ادعوا أنهم لاجئون سياسيون واطمئن لهم محمد بن عثمان حتى قتلوه هو وأهم أعوانه [2]

2- السيد سلطان بن أحمد البوسعيدي 1804-1793

ويعتبر السيد سلطان بن أحمد البوسعيدي أحد أبناء الإمام أحمد بن سعيد (1793-1804) من الشخصيات الهامة في أسرة البوسعيد فقد كان هدفه تحويل عُمان إلى إمبراطورية بحرية تضم الخليج العربي والممتلكات في شرق أفريقيا ولكنه لقي مصرعه قبل تحقيق هدفه.[3]

ولم تظهر زنجبار وتزداد قوتها وأهميتها إلا في العقود الأُولى من القرن التاسع عشر [4] فكان القرن التاسع عشر هو قرن نهضة زنجبار تحت أُسرة البوسعيد و عصر تنمية اقتصادية سواء في عُمان أو في زنجبار. [5]

3- السيد سعيد بن سلطان (1804-1856)

وليس بخاف عنا أن بداية هذه النهضة كانت في عصر السيد سعيد منشئ زنجبار الحديثة (1804-1856) وترجع أهمية عصر السيد سعيد في تاريخ العرب الحديث أنه أنشأ دولة عربية إفريقية آسيوية مترامية الأطراف ويعد بحق أكبر الشخصيات العربية في النصف الأول من القرن التاسع عشر.ولقد نقل عاصمة دولته إلى زنجبار عام 1832م. وهناك عدة عوامل هامة لاختياره زنجبار لتكون مقراً لحكمه أهمها موقع زنجبار الاستراتيجي القريب من الساحل الأفريقي بمنأى عن غزو القبائل الأفريقية المعادية ووجود مرفأ عميق به ميناء لرسو السفن.[6]وكذلك موقعها المتوسط بين موانئ شرق أفريقيا الذي أعطاها مركزاً

♣ المزارعة هي أسرة حكمت جزيرة ممبسه التابعة لدولة كينيا حالياً وناصبت سلاطين زنجبار البوسعيديين العداء وكانو دائمي الثورة.

(2) ل.د هولنجزورث :زنجبار تحت الحماية 1890 – 1913 ترجمة حسن حبشي القاهرة 1968 المقدمة ص غ

(3) حمامه خلفان أحمد غيث :مرجع سابق ص 70

(4) Hallet Robin: The Penetration of Africa . Vol 1 to 1815 London 1965 P .149

(5) Op. Cit. P. 271 :Bhacker Reda.

(6) ل.د هولنجزورث : مرجع سابق ص 5

اقتصادياً هاماً وتعتبر المنفذ الرئيسي للمنتجات الأفريقية والمواد الخام بالإضافة إلى انخفاض درجات الحرارة فيها عن مسقط كما إنها تمتاز بخصوبة تربتها [1] وكذلك كثرة مواردها ووفرة خيراتها وحمايتها من الأطماع التي بدأت تلوح في الأفق بعد رحيل البرتغاليين.[2]

ولقد كان للسيد سعيد سياسة داخلية وخارجية عظيمة.فكانت سياسته الداخلية تتضمن إنجازات هامةً في المجالات الاقتصادية خاصةً الزراعة والتجارة.ففي مجال الزراعة فقد تطورت الزراعة في عهده حيث استخدم الطرق الحديثة في مجال الزراعة والاستغلال الأفضل للتربة والظروف المناخية.[3]ولقد جلب السيد سعيد من جزيرة موريشيوس الإندونيسية شجر القرنفل ونشر زراعته في زنجبار فحقق بذلك ثروة زراعية في البلاد وأصبحت زنجبار من أغنى البقاع بسبب زراعة القرنفل.[4] حيث كانت تنتج زنجبار وبما حوالى5/4 الإنتاج العالمي من القرنفل مما جعل لها وضعاً اقتصادياً خاصاً.[5]ولقد أقام المجتمع العربي في زنجبار اقتصاداً زراعياً مزدهراً ساعد على ظهور الأرستقراطية العربية.[6]

كان السيد سعيد تاجراً ماهراً منظماً لتجارة بلاده مع العالم الخارجي وبنى لهذا الغرض أسطولاً ضخما جاب بتجارة زنجبار في الموانئ الأوربية والآسيوية حتى وصلت إحدى سفنه إلى نيويورك.[7]♣ووضع السيد سعيد زنجبار في مكانة تجارية هامة حيث كانت محطة تجارية هامة في الإمبراطورية الساحلية التجارية و التي كان هدفها فتح شرق أفريقيا مما أدى إلى ازدهار التجارة في المحيط الهندي [8] وازدهرت تجارة العاج حيث زيادة أعداد الفيلة وتقدم وسائل صيدها.[9]

---

(1) Bin Shahbal Suleiman Said: Zanzibar the .
Rise and Fall of An Independent State
U A E W.D p.39 1964-1895

(2) السعيد رزق حجاج :المسلمون في تنزانيا بين الأمس واليوم القاهرة 1988 ص 41

(3) حمامه خلفان أحمد :مرجع سابق ص 182

(4) Lofchie Michael F: Op.Cit. P.5.

(5) Fage J.D: AHistory of Africa London 1960 .
=

=
P. 292

Lofchie Michael F: Op. Cit. P.43.(6)

♣ وصلت السفينة الزنجبارية (سُلطانة) إلى نيويورك أولى رحلات الأسطول العُماني إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1840 وحُملت السفينة بالعديد من البضائع وهي الجلود والقرنفل والسجاد وكان قائدها أحمد نعُمان وعادت السفينة وزورق تجاري إلى زنجبار للمزيد من التفاصيل انظر هرمان فردريك :سلطانة في نيويورك سلسلة تراثنا العدد الخامس القاهرة 1982 ص 49

(7) ناصر بن حميد العدوى :مرجع سابق ص 33

(8) Fage J.D:Op Cit p. 295.

(9) Ibid: p. 293.

ولقد كان للهنود دور مؤثر في أوجه الحياة المختلفة في شرق أفريقيا وشجعهم السيد سعيد على الاتجار والاستقرار في أملاكه في شرق أفريقيا.[1]ولقد أُشيع مثلٌ يوضح مدى الازدهار التجاري في السلطنة العربية وهو (إذا وقع صفير في زنجبار رقص على آثاره الناس في البحيرات) when one pipes in Zanzibar they dance on the lackes هذا المثل يوضح وصول تجارة زنجبار إلى أواسط أفريقيا.[2]

على أية حال فلقد ازدهرت التجارة في عهد السيد سعيد ولقد أقامت الجماعات العربية تنظيمات تجارية حيث أوجدت خطوطاً منتظمة من القوافل تصل بين ساحل إفريقيا الشرقي والداخل وأصبحت زنجبار بمثابة المركز الرئيسي للتجارة.[3]ومن أهم المراكز التجارية آنذاك مدينة بجمايو Bagamoyo(على الساحل التنزاني المواجه لجزيرة زنجبار حالياً) حيث كانت في الطريق إلى الداخل من تنجانيقا وبه مجموعات دينية وعرقية.[4] ويقول لوفتشي Lofchie عما وصلت إليه زنجبار من قوة في منتصف القرن التاسع عشر (كانت زنجبار القوى الأُولى في المحيط الهندي).[5] ولقد كان النجاح العظيم للإمبراطورية الزنجبارية مرتبطاً بشخصية السيد سعيد كحاكم وقائد لهذه الإمبراطورية.[6]

أما عن سياسته الخارجية فقد ذيع صيت زنجبار في العالم آنذاك وأصبحت ذات شهرة عالمية في عهده حيث سعت الدول الأوربية والولايات المتحدة الأمريكية لإقامة علاقات اقتصادية وسياسية مع السلطنة العربية الأفريقية الآسيوية في عهد السيد سعيد بن سلطان.فكانت زنجبار أُولى الدول العربية التي عقدت معاهدة رسمية مع الولايات المتحدة الأمريكية عام 1833 وأنشأت قنصلية لها عام 1835 وتولى أعمالها التاجر الأمريكي ريتشارد ولترز.[7]ولقد كانت المصالح الأمريكية في شرق أفريقيا تتمثل في كونها مصدراً للرقيق الذي أخذته للعمل في مزارع القطن وسعت للتجارة مع زنجبار للحصول على العاج و توريد

---

(1) بنيان سعودي تركي :الجالية الهندية في شرق إفريقيا مجلة المؤرخ المصري العدد 13 يوليو 1994 ص11

(2) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم:مرجع سابق ص 79

(3) رأفت غنيمي الشيخ : أفريقيا في التاريخ المعاصر القاهرة 1982 ص 340

(4) Brown Walter T: The Politics of Business .
=

=
Relation between Zanzibar and Bagamoyo in the late Nineteenth Century. African Historical Studies vol 40 No3. 1971 P.631

(5) Lofchie Micheal F:Op. Cit P.52.

(6) Op. Cit P. 300 :Fage J.D.

(7) Sheriff Abdul & Ed Fergusion: Zanzibar . Colonial Rule London 1991.P.15

الأسلحة وبيعها في شرق أفريقيا في القرن التاسع عشر.[1]ولقد كان لاتفاقية عام 1833 مع الولايات المتحدة الأمريكية أثر مهم حيث جعلت السيد سعيد يشعر بأهميته وقدرته على الدخول في اتفاقية مع دول كبرى والشعور بالندية والاستناد إليها في مواجهة الدول الكبرى الأخرى خاصة انجلترا وفرنسا.[2] وسارعت الدول الأخرى في عقد اتفاقيات تجارية وفتح القنصليات مع السلطنة العربية. فعقدت بريطانيا معاهدة مع زنجبار عام 1839 وفتحت قنصليتها في عام 1841 وفي عام 1847افتتحت فرنسا قنصليتها في زنجبار.[3]

وعن حدود هذه السلطنة المترامية الأطراف التي كانت تسعى إليها الدول الكبرى لعقد اتفاقيات فقد حددت اتفاقية عام 1845 التي عقدتها بريطانيا مع السيد سعيد بخصوص تجارة الرقيق أن ممتلكات السيد سعيد تمتد شمالاً حتى رأس حفون. وبذلك قد شملت ساحل تنجانيقا وكينيا والجزء الأكبر من ساحل الصومال ولكن بريطانيا ما كانت لتعترف للسيد سعيد بهذه الحدود لولا أن مصلحتها اتفقت مع هذا الاعتراف والواقع أن السيد سعيد كان يتصور أن ممتلكاته تمتد إلى ما وراء هذه الحدود فادعى في بعض الأحيان أنها تصل إلى رأس جردفون شمالاً(في الصومال) وتضم جزيرة سُقطرة والكومور قرب جزيرة مدغشقر.[4]

وتميز نظام الإدارة لهذه الإمبراطورية الواسعة بالبساطة وعدم التعقيد لأن التجارة كانت هي الطابع المميز لهذه الإمبراطورية العُمانية في شرق أفريقيا ،وبالتالي فإن الاتجاه إلى وضع الأنظمة الإدارية والاقتصادية في تلك الإمبراطورية كان يستهدف بالدرجة الأولى الحرص التام على إنعاش الناحية الاقتصادية ويتضح ذلك من تبسيط نظام الضرائب وجعله مطابقا للنظام الجمركي الذي كان معمولاً به في مسقط حيث كانت الضريبة المفروضة على الواردات التي تأتى إلى الموانئ الأفريقية لا تتجاوز 5%من قيمتها في حين أُعفيت الصادرات تماماً من

(1) Shepperson George :The United States . and East Africa: Pylons (1940-1956), Vol. 13, No. 1 (1st Qtr., 1952), P. 28

(2) رأفت غنيمى الشيخ :صلات عُمان بالولايات المتحدة الأمريكية سلسلة تراثنا العدد 19 القاهرة 1983 ص 20

(3) جمال زكريا قاسم: الدولة العُمانية في شرق إفريقيا ندوة الدراسات العُمانية ج 3 وزارة التراث القومي و الثقافة سلطنة عُمان 1980 ص 115 انظر ترجمة نصوص هذه المعاهدات التي عقدت مع السيد سعيد في كتاب سلطان بن محمد القاسمى: تقسيم الإمبراطورية العُمانية 1856-1862 ط 1 الإمارات 1989 ص 324 وما بعدها

(4) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم :مرجع سابق ص ص 64 ، 65

الضرائب.[1]

4- السيد ماجد بن سعيد 1856 -1870

بدأ تقطيع أوصال هذه الإمبراطورية بعد وفاة السلطان السيد سعيد بن سلطان الذي كان يتنقل خلال فترة حكمه بين مسقط وزنجبار، فكان يعين ابنه ماجد نائباً عنه في زنجبار أثناء وجوده في الساحل العُماني ويعين ابنه ثوينى نائباً عنه في مسقط أثناء وجوده في الساحل الأفريقى. [2]

لقد لعبت السياسة البريطانية دوراً في تفتيت أوصال هذه الإمبراطورية حيث كانت ترمى إلى تثبيت تقسيم سلطنة مسقط زنجبار بل إنها كانت تعترض أية محاولة من جانب زنجبار لضم مسقط ،وأية محاولة من جانب مسقط لضم زنجبار.ولقد وقفتْ إلى جانب السيد سالم ضد عمه السيد ماجد عندما حاول السيد ماجد أن يرسل قوة إلى مسقط عام 1861.[3] بالإطلاع على الوثيقة الخاصة بوصية السيد سعيد في كتاب دكتور سلطان بن محمد القاسمي (تقسيم الإمبراطورية العُمانية 1856 -1862) لم يرد ذكر نية السيد سعيد في تقسيم الإمبراطورية والوصية وصية دينية.[4]ولقد ادعت بريطانيا بأن السيد سعيد قرر تقسيم ممتلكاته قبل وفاته والحقيقة أن السيد سعيد لم يشر إلى هذا التقسيم بأي شكل من الأشكال لأنه بطبيعة الحال لا يريد أن يفصل عُمان عن زنجبار ولم يفكر يوماً أن يقوم بتقسيم ممتلكاته.[5]

والحقيقة أن انجلترا كان عليها أن تعمل على تقسيم السلطنة العربية العُمانية حتى تتمكن من السيطرة عليها بسهولة ولقد واتتها الفرصة عقب وفاة السيد سعيد حيث تقسيم السلطنة إلى قسمين الأول في مسقط يحكمه ثوينى والثاني في زنجبار يحكمه ماجد ولقد رفض السيد ثوينى مبدأ التقسيم مؤكداً أنه هو الذي يجب أن تؤول إليه شرعاً ممتلكات السلطنة كلها باعتباره الابن الأكبر وأن أباه عندما عين أحد أبنائه حاكماً على مسقط والآخر حاكماً على زنجبار كان يعنى توزيع الإدارة وليس تقسيم السلطة. [6]

على أية حال تدخلت بريطانيا وأصدرت قرار

---

(1) جمال زكريا قاسم : الدولة العُمانية مرجع سابق ص 108

(2) يحيى مطر : نظرة على زنجبار مجلة العربي العدد 576 نوفمبر 2006 ص 49

(3) جاد طه : سياسة بريطانيا في مسقط وزنجبار المجلة التاريخية المصرية المجلد 11 1974 ص 160

(4) انظر الوثيقة في كتاب سلطان بن محمد القاسمى: تقسيم الإمبراطورية العُمانية مرجع سابق ص 360

(5) حمامه خلفان أحمد غيث: مرجع سابق ص 7

(6) سنى محمد على عبد الجبار الطائي :دور السياسة البريطانية في تقسيم السلطنة العربية الأفريقية العلاقة بين الخليج العربي وشرق إفريقيا ندوة رأس الخيمة التاريخية ج 2 1987 ص 219

التحكيم الذي أصدره كاتنج Cating(حاكم الهند البريطاني) في إبريل سنة 1861 الذي يقضى إقامة سلطنتين منفصلتين إحداهما في مسقط وتتبعها عُمان وملحقاتها فى الخليج العربي (الفارسي) والثانية فى زنجبار وتتبعها المستعمرات العربية على ساحل إفريقيا الشرقية ،ويدفع حاكم زنجبار لحاكم مسقط مبلغ 40 ألف كراونة سنوياً لا على سبيل الجزية ولكن على سبيل التعويض لعدم تكافؤ إيرادات زنجبار وإيرادات مسقط[1]ووافق ماجد على هذا التقسيم بخط يده.[2]ويعد هذا التحكيم بداية جديدة لنفوذ بريطاني قوى في كلتا السلطنتين وتزايد اهتمام بريطاني بزنجبار.[3]وظلت بريطانيا متمسكة بنص هذا التحكيم واعتبرته من دعائم نفوذها في شرق أفريقيا.[4] ولقد اقتنع ماجد بالتقسيم على أنه أخذ القسم الغنى من إمبراطورية السيد سعيد ودان ثوينى بالفضل للإنجليز لحصوله على المبلغ المالي وهذا زيادة للنفوذ البريطاني في الدولتين .[5]

ولقد كان من نتائج هذا الانفصال أن أخذ الطابع الأفريقي يغلب على السلطنة في عهد السيد ماجد نتيجة انقطاع الصلة بالوطن الأم ،وقل بذلك النفوذ العربي في أفريقيا وكانوا يتعرضون للذوبان اجتماعياً وجنسياً فى البيئات الأفريقية. وتم في عهد السيد ماجد ارتباط بنادر الصومال بسلطنة زنجبار فخضعت براوه ومقديشو وغيرها من بنادر الصومال للجزية السنوية وكانت الرسوم الجمركية طوال عهد السيد ماجد تشكل المورد الرئيسي للحكومة.[6] ولقد كان للسيد ماجد السيطرة على كل الساحل المواجه للجزيرتين زنجبار وبمبا من البر الإفريقي [7]

5- السلطان برغش بن سعيد 1870-1888

ولقد كان لوفاة السيد ماجد في أوائل عام1870م أثرها الواضح في زيادة النفوذ البريطاني في زنجبار وخاصة تدخلها في وراثة العرش فبعد وفاة ماجد كان من الطبيعي أن يتولى تركي أرشد أبناء السيد سعيد العرش

---

(1) صلاح العقاد :الاستعمار في الخليج الفارسي الأنجلو المصرية القاهرة 1956 ص 145

Bin Shahbal Suleiman said:Op .Cit. P.44-

(2) انظر نص الوثيقة في كتاب سلطان بن محمد القاسمى :مرجع سابق ص 361

(3) إلهام محمد على ذهني:سياسة فرنسا التوسعية في شرق إفريقيا في منتصف القرن التاسع عشر القاهرة 1987 ص110

(4) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم :مرجع سابق ص 130

(5) Bhacker Reda :Op.Cit. P.278.

(6) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم :مرجع سابق ص ص130 و131

(7) Stigand C.H: The Land of Zinj Frankness . 1966 p. 97

ولكنه له أطماع في إعادة السلطنة العربية بقسميها الأسيوي و الأفريقي وهذا ضد سياسة بريطانيا الأمر الذي جعل بريطانيا تقرر منح العرش لبرغش وكان خصمهم القديم ولكن بريطانيا رأت أن الفترة التي قضاها برغش منفيا فى بومباي قد ألانت عوده بالإضافة إلى توليته العرش بتأييد من بريطانيا سيجعله دائماً معترفاً لها بالجميل.[1]

ولقد زاد النفوذ البريطاني في السلطنة العربية في عهد السلطان برغش ولقد استطاع جون كيرك القنصل البريطاني أن يَحمل السيد برغش على توقيع معاهدة إلغاء تجارة الرقيق عام 1873 وإلى اتفاقية 1877 مع شركة شرقي أفريقيا البريطانية تنازل بموجبها عن كافة سلطاته على الشريط الساحلي المواجه لزنجبار لمدة خمسين عاماً مقابل مبلغ زهيد.[2] ظل السلطان برغش مسيطراً على البنادر عن طريق مستخدميه ووحدات جيشه [3]وكانت وفاة برغش عام 1888 قد أعطت الفرصة لبسمارك لتحقيق المصالح الألمانية مما أثار مخاوف سلسبيرى.[4]

ولقد كان النفوذ الأوربي أقوى من السلطان برغش مما أدى في النهاية إلى تقسيم السلطنة العربية بين الدول الأوربية ثم جاءت دولة السيد خليفة بن سعيد الذي تولى بعد السلطان برغش عام 1888وانتهت دولته مع مطلع عام 1890 وازداد في عهده النفوذ البريطاني حيث اضطر إلى التنازل عن ممبسه وجزء كبير من الساحل لشركة شرقى إفريقيا البريطانية الاستعمارية (British East Africa Imperial Company). ورغم ذلك يعد عصر السلطان برغش عصر نهضة زنجبار حيث ادخلت الكهرباء وبنيت القصور [5]وتولى العرش بعده السيد على بن سعيد ♣عام 1890 تم مع بداية عهده إعلان الحماية البريطانية على

---

(1) محمد حامد عبد الله إبراهيم:مرجع سابق ص 336.
كان السلطان بر غش قد دخل في صراع مع أخيه ماجد وتحالفت معه قبيلة الحارث ووقفت بريطانيا ضده ونفته إلى بومباي بالهند لمزيد من التفاصيل انظر سني محمد على عبد الجبار الطائي :مرجع سابق ص 122.

(2) سلطان بن محمد القاسمى : مرجع سابق ص 323

(3) Gillard D. R:Salisbury's African Policy and the Heligoland Offer of 1890 The English =

= Historical Review, Vol. 75, No. 297 (Oct., 1960), PP. 639

(4) Reese Scott: Urban Woes and Pious Remedies: Sufism in Nineteenth - Century Benaadir (Somalia) Africa Today, Vol. 46, No. 3/4, Islam in Africa (Summer - Autumn, 1999), P. 175

(5) Frankly P.J.L: The old German Consulate in British East Africa Mombassa Mansion and its Carved Door. British Journal of Middle Studies November 2003 P. 138

زنجبار ومارست الضغط على السلطان حيث أجبرته على التنازل عن مدن البنادر الصومالية.[1]

رابعاً: البوسعيديون في زنجبار بعد إعلان الحماية البريطانية

1- السيد علىّ بن سعيد 1890 - 1893

تولى أمر السلطنة العربية السيد علىّ بن سعيد الذي بدأ في عهده الحماية البريطانية على زنجبار ولم يجد إيان سمث (القنصل البريطاني آنذاك) صعوبة كبيرة في حمله على الاقتناع بقبول الحماية البريطانية حيث أشار في مقابلة له في 14 يونيه إلى ازدياد النفوذ الألماني في زنجبار وحذر من الأخطار التي سوف تتعرض لها سلطنته إذا رفض قبول الحماية وبعد أن استمع إلى هذا التحذير قال السيد علىّ إلى إيان سميث إنه عاجز عن مقاومة القدر ثم استطرد يقول (إذا تخلى الله و الإنجليز عنى فسوف أتعرض وسلطنتي للهلاك لا محالة وأكد بعبارات تنم عن الابتهاج وعرفان الجميل استعداداً لقبول الحماية البريطانية [2]

وكان السيد علىّ ضعيف الشخصية مما جعل انجلترا تتعدى على أخر مظاهر الحكم العُماني في زنجبار إذ فرضت الحماية عليها ورفعت علمها إلى جانب العلم البوسعيدي.[3] ومما لاشك فيه أن السيد على بن سعيد بمعرفته المحدودة عن العالم الخارجي لم يتحقق مما ينطوي عليه قبوله حماية دولة أوربية كبرى من فقدان استقلاله وخضوع بلاده للحكم الأجنبي ومن الصعب تصديق أن عبارات الابتهاج وعرفان الجميل التي صدرت من جانب السيد علىّ كانت نابعة من شعور حقيقي بالترحيب بالحماية البريطانية بل كانت في الواقع عبارات اضطرارية لإظهار الموافقة على هذه الكارثة التي لا يمكن تجنبها.[4]وهذا يوضح قول بينت **Bennet** أن السلاطين الزنجباريين كانوا دُمى فى يد الاستعمار البريطاني .[5]

ويجب أن نوضح أن قبول السيد على للحماية لم يكن حباً للإنجليز ولكن بسبب ضعف السلطنة خاصة بعد إلغاء تجارة الرقيق والأوضاع المتردية للسلطنة في النواحي الإدارية والمالية والقضائية واللاقتصادية وكذلك

---

(1) **سعيد بن على المغيري:مصدر سابق ص263 .**

(2) السيد رجب حراز: بريطانيا وشرق أفريقيا من الاستعمار إلى الاستقلال القاهرة 1971 ص 114 نقلاً عن:from Euan Smith to -O 84/2062 Salisbury 1890

(3)) ل. و. هولنجزورث: مرجع سابق ص 24.

(4) السيد رجب حراز: مرجع سابق ص 590

(5) Sheriff A: A History of the Arab State by . Norman Bennett The Journal of African History Cambridge University Vol 20 No .4 P. 585 1979

زيادة النفوذ الأوربي في شرق أفريقيا خاصة الألماني والإنجليزي. فأرادت سلطات الحماية أن تدخل العديد من الإصلاحات التي مست النواحي القضائية والإدارية والمالية والاقتصادية وكان على السلطان أن يتقبل هذه النصائح التي لم تكن في حقيقتها سوى أوامر واجبة التنفيذ.[1]

فكان موقف السيد عليّ إزاء هذه الإصلاحات الاقتصادية التي اتخذتها بريطانيا على يد بورتال القنصل البريطاني التي أدت إلى زيادة النفوذ البريطاني والسيطرة على المخصصات المالية حيث اعتاد السلطان أن يتصرف بمفرده في موارد الدخل وكان يغدق على المقربين إليه من أسرته وأعوانه المنح والهبات المالية السخية دون ضوابط محددة فكان البلاط السلطاني يعج بالأقارب والأتباع والمرتزقة والمتطفلين الذين لم يكن لديهم أهمية سوى إثراء أنفسهم.[2]

ويقول المُغيرى: (إنه في عهد السيد عليّ جعل عُشوراً على البضائع الواردة من الجزيرة الخضراء(بمبه) فاتجه إليه من الجزيرة رجال يطالبوه برفع هذه العشور عنهم فأجاب طلبهم.[3]الحقيقة أن هذه الواقعة تؤكد حقيقيتين هامتين الأولى شدة استغلال الإنجليز لسلطنة زنجبار حيث كانت هذه الجزيرة تتبع سلطنة زنجبار فكان من الطبيعي ألا يكون على البضائع التي تنقل منها إلى جزيرة زنجبار ضرائب. أما الحقيقة الثانية هي أن السلطان الزنجباري كان لديه جزء من النفوذ حيث ألغى هذه الضريبة على هذه البضائع عكس ما تردد من أن السلطان كان عديم النفوذ والشخصية

وفى 22 أغسطس عام 1892 أبرم بورتال مع قنصل ايطاليا في زنجبار اتفاقاً بشأن تنازل السلطان للحكومة الإيطالية عن مدن وموانئ ساحل البنادر (الصومال الجنوبي) وهى براوه ومركه ومقديشو وعن الأراضى المجاورة لهذه الموانئ الثلاث إلى مسافة عشرة أميال إلى الداخل وكذلك عن ميناء وار شيخ والأراضي المجاورة لهذا الميناء إلى مسافة خمسة أميال بحرية إلى الداخل على شريطة أن تدير الحكومة الإيطالية هذه المدن والموانيء من الناحيتين السياسية والقضائية باسم سلطان زنجبار وأجاز الاتفاق أن تتنازل الحكومة الإيطالية عن حق إدارة هذه المدن والموانئ إلى شركة إيطالية تتكفل بإدارتها باسم السلطان عليّ أن تتمتع هذه الشركة

---

(1) جون هاتش : تاريخ أفريقيا بعد الحرب العلمية الثانية ترجمة عبد العليم منسي القاهرة 1969 ص134

(2) جمال زكريا قاسم: دولة البوسعيد مرجع سابق ص 339

(3) سعيد بن على المُغيري: مصدر سابق ص 266

بحق المتاجرة والتملك وتشييد المباني وإقامة الجمارك وفرض الضرائب والرسوم على السفن والمتاجر. ونصت المادة السابعة من هذا الاتفاق على أن جميع السلطات والحقوق والامتيازات المشار إليها سابقاً قد منحت إلى حكومة ملك ايطاليا أو مندوبيه لمدة 25عاماً على أن تدفع حكومة إيطاليا للسلطان مبلغ 40 ألف روبية بصفة مكافأة أو تعويض وذلك عندما تضع الحكومة الإيطالية يدها على هذه الموانى الأربعة [(1)]

الحقيقة أن هذه الوثيقة توضح أموراً هامة وهى أن مدن البنادر كانت حتى عهد السيد علىّ تتبع لسلطنة زنجبار وكذلك استمرار تقسيم السلطنة العربية بين إيطاليا وإنجلترا وكذلك ضعف هيبة السلطان علىّ وأن هذا يتم فقط بإعطائه مبلغ 40 ألف روبية فقط دون الأخذ برأيه هل سيوافق أم لا؟ ولقد عارض السيد علىّ هذه الإجراءات التي اتخذتها بريطانيا وكان لا يرغب في التنازل عن أي امتياز من امتيازاته الشخصية وخاصة فيما يتعلق بمخصصاته المالية وحاول التخلص منها في عهد بورتال ولكنه لم يفلح. ثم تولى الماجور ماثيور وزيراً أول فلما عهدت بريطانيا إلى رينل رود Rod كتب إلى جلادستون رئيس الحكومة البريطانية موضحاً تسلط الإدارة البريطانية المتمثلة في القنصل العام والوزير الأول والتضرر من تسريح قواته أو دمجها في قوات السلطنة وطالب استبعاد ماثيوز إلا أن جلاد ستون أبلغ رود بأن يخبر السلطان بأنْ الحكومة البريطانية لا تنظر إلى البرقيات أو الرسائل التي ترسل إليها إلا أن تأتى عن طريق القنصل البريطاني [(2)]

ولم يستمر حكم السيد علىّ طويلاً إذ عجلت الإهانات التي لقيها خلال فترة حكمه القصيرة بنهايته المبكرة ففي الوقت الذي كان فيه واقعاً تحت ضغوط سلطات الحماية كان مدفوعاً من مستشاريه وموظفي القصر لمناوأة الإجراءات البريطانية فلا عجب أن ظل يقاسى الإجهاد العصبي والتوتر حين شعر أنه مجرد ألعوبة بين الاثنين فوافته المنية في مارس 1893.[(3)]

2- السيد حمد بن ثوينى1893 -1896

لم يكن في السلطنة قانون أو نظام يحدد وراثة الحكم وإنما كانت السلطة تَؤول وفقا للتقاليد المحلية لأكبر الأفراد الذكور الباقيين على قيد الحياة ممن خرجوا من صلب السيد سعيد بن سلطان وذلك بشرط أن يحوز المرشح على موافقة الغالبية العظمى من أعيان العرب وبالذات الأسرة الحاكمة مع أنه

(1) Hartslet: Op.Cit Doc. NO. 334 P.1097.

(2) جمال زكريا قاسم: دولة البوسعيد فى عُمان وشرق أفريقيا مرجع سابق ص 341

(3) نفسه ص 342

كان مسموحاً للسلطان طبقاً لاتفاقية الحماية أن يختار خليفته وكان ذلك مرهوناً بالموافقة البريطانية فلما تدهورت صحة السيد على كانت الضرورة تقتضى من سلطات الحماية أن تتدبر أمر اختيار خليفة له. [1]

وكان في زنجبار ثلاثة من المتطلعين للعرش، أصغرهم خالد بن برغش الذي لم يكن آنذاك قد تجاوز الثامنة عشر وعلى الرغم من صغر سنه إلا إنه كان يستند على تأييد القوات العسكرية ومعظم السكان وخاصة من الطبقة الأرستقراطية التي أخذت تفقد كثيراً من مصادر ثروتها وكانت تجد في السيد خالد باباً للأمل في التخلص من تعسف الإدارة البريطانية ومن ثم كان التأييد الذي حظي به يحمل معاني السخط والاحتجاج على السياسة البريطانية وكذلك لما عُرف عنه من تحدِ صريح للإنجليز وشجب سياستهم.[2]وكان الثاني هو السيد حمد بن السلطان ثوينى سلطان عُمان والثالث حمود بن محمد أكبر الأخوات سناً فلما اقتحم خالد القصر أجبره الإنجليز على الانسحاب من القصر وفى الوقت نفسه استدعى رينل رود

السيد حمد بن ثوينى وأخبره بأن الحكومة البريطانية قد وافقت على توليته الحكم على أن يلتزم **بالشروط التالية**:

أولاً: أن يُقسم على القرآن الكريم بالولاء لصاحبة الجلالة البريطانية الملكة« فيكتوريا » وخُلفائها باعتبارها صاحبة السيادة في زنجبار لعلمهم ما للقرآن العظيم من قدر عند المسلمين .

ثانياً: أن يسترشد بنصيحة حكومة صاحبة الجلالة عن طريق قنصلها في المسائل التي تتعلق بمكافحة الرقيق وتجارته وإدارة السلطنة والالتزام بالقرارات والمعاهدات السابقة.

ثالثاً: ألا تتجاوز مخصصاته المالية عشرة آلاف روبية شهرياً وأن تبقى الإدارة المالية في أيدي سلطات الحماية وأن تودع المبالغ المدفوعة من ألمانيا نظير الامتيازات التي منحت لها في خزانة السلطنة.[3]

وافق السيد حمد على هذه الشروط واعتلى عرش السلطنة بمساعدة الإنجليز على أن يكون مطيعاً لسياستهم ولقد شهدت سنوات حكمه زيادة النفوذ الاستعماري.ولقد شهد عهده أيضاً انتقال إدارة الساحل السعيدى من الشركة الشرقية البريطانية إلى الحكومة البريطانية في 31 أغسطس عام 1895 وكانت الشركة تدير

(1) السيدة سالمة بنت السيد سعيد: مصدر سابق ص 95

Ward W.E.F &White L.W: Op. Cit. P.23

(2) نفسه ص 93

(3) جمال زكريا قاسم: دولة البوسعيد في عُمان وشرق أفريقيا مرجع سابق ص 344

Harlow Vincent &Chilver b E.M: Op. Cit. P.6

الساحل بذلك عوضاً عنها في بسط نفوذها دون تكلفة الخزانة البريطانية أعباء مالية وحملتها مسئولية مكافحة الرقيق مما كلف الشركة أعباء مالية حيث تدفع تعويضات مالية كبيرة لملاكهم كما ترتب على فرض الحماية البريطانية على زنجبار حرمان الشركة من مواردها الرئيسية من الجمارك ولتلك الأسباب جميعها ظهر العجز المالي واضحاً في ميزانيتها، وكان مما عجل بإفلاسها وفاة مؤسسها السير ويليام ماكنون الذي كان الراعي الأول لها ومن ثم اضطرت الشركة أن تتنازل عن جميع الامتيازات التي سبق أن حصلت عليها من محمية شرقي أفريقيا البريطانية التي أصبحت خاضعة لوزارة المستعمرات ومن المثير للدهشة أن بريطانيا أمرت السيد حمد بدفع تعويض مالي للشركة مقابل الإصلاحات التي قامت بها مما أرهق خزانة السلطنة وأُنزل علم الشركة من سارية المباني الحكومية وحل محلة علم القنصلية البريطانية[1]

وازداد النفوذ البريطاني والضغوط البريطانية وشدد الإنجليز قبضتهم على الشئون الداخلية و الخارجية للسلطنة وعلى السيد حمد مما جعله ينصرف عن مستشاريه الإنجليز ويزداد اعتماده على مستشاريه العرب من أمثال الشيخ هلال بن عمور. وهنا تراود السيد حمد فكرة إعادة مسقط مع زنجبار ولا عجب من ذلك لأنه هو من مواليد مسقط وأبيه كان حاكم مسقط ويروى لنا هذه الواقعة المُغيري فيقول:إنه لما استولى على عرشها رأى بثاقب رأيه وعقله على ما في هذه المملكة من تدخل الأجانب فيها ورأى خزانة زنجبار الطائلة فخطر بعقله فكرة ظن إذا عمل بها فسيجنى من ثمراتها ما تحمد عاقبته وهى ضم مملكة عُمان التي تربع على عرشها يومئذ ابن عمه «فيصل بن تركي »إلى مملكة زنجبار وأشار على الشيخ هلال بن عامر فاستعان بالشيخ صالح بن على الحارثي الذي كان في عُمان فأرسل ولده عبد الله إلى زنجبار فتشاور معه في إمكانية ضم عُمان لزنجبار وأغدق عليهم السيد حمد الهدايا وسهل لهم الحصول على السلاح والذخيرة فهاجم الشيخ عبد الله بن صالح مسقط ودامت المعركة اثنين وعشرين يوماً وكان النصر فيها حليف السيد فيصل بن تركي وواجهت سُلطات الحماية السيد حمد بشده وألقت القبض على الشيخ هلال في عام 1313 هـ، ثم نفته إلى عدن عام 1314 هـ [2]

يتضح لنا مما سبق أحلام إعادة زنجبار مع عُمان كانت لا تزال موجودة في ذهن السيد

(1) جمال زكريا قاسم : تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر المجلد الثاني القاهرة 1997 ص271

(2) سعيد بن على المُغيري: مصدر سابق ص268
Wendell Philips: Oman history London 1967 P.149

حمد وهذا ليس غريباً حيث أنه ولد في مسقط عام 1273 هـ وشب وترعرع في حجر والده السيد ثوينى بن سعيد وكان قد تزوج أخت فيصل بن تركي ابن عمه.هذا بالإضافة إلى وجود الاستعمار الإنجليزي وتسلطه واستنزافه لموارد السلطنة واستعادة أمجاد جده السيد سعيد. وتصادف وقوع هذه الأزمة مع رحيل رينل رود وتعيين آرثر هاردينج قنصلاً عاماً بدلاً منه الذي أوضح له خطورة التفكير في إعادة الوحدة بين مسقط وزنجبار والتآمر على ابن عمه فيصل و أن مستشاره الخاص الشيخ هلال بن عمور يخطط لمؤامرات له ولابد من التخلص منه وانتهت هذه الأزمة. لم يلتزم السيد حمد بما تعهد به للإنجليز وصار ينفق ببذخ وأعد لنفسه حرساً تكون من 1200جندي من السودان مستغلا غياب هاردينج إلى الساحل وعندما عاد وجد في حرس السلطان خطراً يهدد سلطات الحماية فطلب منه تسريح هذه القوات أو دمجها في قوات الحماية ولم يجد بُداً من تسريحها. وفى يوم 15 ربيع أول سنة 1314 هـ الموافق 25 أغسطس سنة 1896م توفى ودفن في المقبرة الملكية في زنجبار وكانت مدة حكمه ثلاث سنوات وستة أشهر وعشرين يوماً [1]

3-السيد حمود بن محمد 1896- 1902

يذكر المُغيري أن السيد حمد بن ثوينى لما رأى أنه على فراش الموت أمر السيد خالد بن برغش بألا يتأخر عند وفاته عن الارتقاء على عرش السلطنة وأوعز للعساكر الزنجباريين وسائر حاشية القصر أن يكونوا في جانب السيد خالد والجميع قد ناصبوا الإنجليز العداء.[2] ما كادت تعلن وفاة السيد حمد حتى أسرع السيد خالد للمرة الثانية باقتحام القصر وبرفقته أكثر من ستين رجلاً من أتباعه المسلحين وكان مما يقوى مركزه في تلك المحاولة الجديدة أن حرس السلطان البالغ عددهم قرابة 800 جندي قد ربطوا مصلحتهم معه كما انضم إليه بالإضافة إلى ذلك بضع مئات من العرب والسواحيلية المسلحين فكان الموقف خطيراً حيث كان تحت إمارته أكثر من ألفىّ رجل مزودين بالسلاح وبادر خالد بإعلان نفسه سلطانا على زنجبار وأرسل رسله إلى القناصل الأجانب يعلمهم بوصوله للعرش كما حاول إرسال برقية إلى الملكة فيكتوريا يعلمها بذلك إلا أن شركة التلغراف الشرقية رفضت قبول تلك البرقية استجابة إلى تعليمات نائب القنصل. وفى اليوم نفسه أرسل القنصل البريطاني للسيد خالد يأمره بإنزال العلم الزنجباري الخافق على القصر علامة الخضوع وحدد له الساعة الثالثة يوم 17 من ربيع أول

(1) سعيد بن على المُغيري : مصدر سابق ص267

(2) نفسه ص 270

عام 1314 هـ الموافق 27 من أغسطس عام 1896 م قائلاً(أن لم تخرج من هذا القصر وتطيع أوامر الدولة الإنجليزية و إلا البوارج الإنجليزية تطلق مدافعها على القصر) وحدث ذلك بالفعل حيث أطلق الإنجليز نيرانهم على القصر بعد أن حصل «كييف» على موافقة اللورد سلسيبرى وزير الخارجية البريطانية بأن يتخذ أي إجراءات للسيطرة على الموقف وأُنذر خالد بالتسليم مقابل العفو. ولكنه أعلن أنه يؤثر الموت على ترك العرش ونتيجة هذا الضرب لحقت أضراراً كبيرة بالآثار العربية وكان القصر قد تهدم وهو قصر بيت الحكم الذي بناه السيد «ماجد بن سعيد» وبيت الساحل الذي بناه السيد سعيد بن سلطان وأصاب بيت العجائب بعض الضياع والتهمت النار نصف الجمرك ودامت هذه المعركة 25 دقيقة وفى خلال هذه المعركة استطاع السيد خالد اجتياز الصفوف والتجأ إلى السفارة الألمانية وانتهت هذه المعركة بمقتل 250 رجلاً من عساكر السيد خالد وعدد كثير من الجرحى أما الخسائر المالية فكانت فادحة وبالأخص فيما حواه القصر من أثاث وآنية وغيرها[1]

وكان السيد خالد يتمتع بمحبة كبيرة من العرب وكان يحدوهم الأمل أن يصل للحكم ليعيد أمجاد أجداده ولكن السلطات البريطانية كانت تعلم أن خالداً ذو شخصية محبوبة فحالت دون تولية العرش بالقوة لأنه من المعارضين لسياستها. على أية حال فقد وقع اختيار سلطات الحماية على السيد حمود بن محمد ليكون سلطاناً على زنجبار عقب فشل محاولة السيد خالد بن برغش في الوصول إلى الحكم وكان مديناً بوصوله للحكم إلى الإنجليز فوجد أنه من الحكمة أن يسلك مسلك الطاعة والخضوع للإنجليز.[2]لذلك لم يلق تأييداً عربياً وكان يؤيده الإنجليز وكان مُحباً للحضارة الأوربية والعادات الإنجليزية وأرسل ابنه الوحيد إلى مدارس أجنية مدرسة هارلو(Harlow School) فى لندن ولقد تم تحرير الرقيق في عهده وانتهت تجارة الرقيق.[3]

ولقد تم في عصر السيد حمود بن محمد العديد من الإصلاحات الداخلية التي يبرز من بينها الإصلاحات القضائية إذ ألغيت المحكمة القنصلية البريطانية في عام 1897 واستبدلت بالنظام البريطاني محاكم مستقلة عن قنصليتها. وكان الهدف من ذلك إلغاء الامتيازات وقصر القضاء القنصلي في زنجبار على المحاكم البريطانية. [4] كما طبقت في السلطنة قوانين الجنايات والأحوال المدنية

(1) سعيد بن على المُغيري : مصدر سابق ص 270 و271 وما بعدها

(2) نفسه:ص 276

(3) ow Vincent &Chilver b E.M: Op. Cit. Harl. P.647

(4) Harding Arthur H:Op. Cit P.4.

المعمول بها في الهند ومن ثم أصبحت محكمة بومباي هي المحكمة العُليا المختصة بالنظر في استئناف ما يعرض عليها من أحكام وفى عام 1899 أُنشئت العديد من المحاكم الشرعية في الأقاليم إلى جانب محكمتين رئيسيتين في جزيرتي زنجبار وبمبا كل منهما تتألف من قاضيين أحدهما لطائفة السنة والآخر للأباضية غير أنه كان يشترط وجود قاض بريطاني لكل محكمة [1]

وحدث أيضا في عهد السيد حمود بن محمد اتفاق الحكومة الإيطالية مع شركة البنادر الإيطالية على إدارة ساحل البنادر باسم الحكومة الإيطالية ويكون لها الحق في المتاجرة والتملك وفرض الضرائب على أن تدفع لسلطان زنجبار120ألف روبية سنوياً وعليها المحافظة على الموانئ الأربعة واستغلالها مقابل أن تدفع الحكومة الإيطالية لها 400الف فرنك من الذهب من مايو 1898 إلى 1 مايو 1910 ثم إلى 16 /7 /1946 تدفع 350 ألف فرنك من الذهب. [2] وتفيد هذه الوثيقة استمرار الاعتراف لسلطان زنجبار بالسيادة الاسمية لساحل البنادر الصومالي والاستغلال الايطالي لساحل البنادر.

ولقد شهد عصر السيد حمود بن محمد بعض التغيرات في المناصب البريطانية ففي أكتوبر عام 1900 اضطرت الحكومة إلى إبعاد آرثر هاردينج من زنجبار وذلك نتيجة الضغوط التي تعرض لها من قبل دعاة إلغاء الرقيق البريطانيين بحجة تحيزه إلى كبار الملاك الزراعيين وخلفه السيد تشارلس إليوت Eliot الذي عُين قنصلاً عاماً ومندوباً سامياً لمحمية شرق أفريقيا البريطانية ونظراً لتعدد مهامه فقد ترك أمور القنصلية في يد نائبه بازل كيف وتم تعيين روجرز Rogers وزيراً أول للسلطنة بعد وفاة ماثيوز في ذلك العام [3]

ولقد تأزمت الأوضاع المالية في عهده نتيجة فقدانها لمعظم مواردها وخاصة عقب إلغاء تجارة الرقيق في عام 1897 وما ترتب على ذلك من صدور أحكام قضائية بالتعويضات المالية لملاك الرقيق ومكافآت لجان مكافحة الرقيق . فضلاً عن إلغاء الضريبة المفروضة على إنتاج القرنفل كانت سبباً في فقدان زنجبار ما لا يقل عن 25% من دخلها السنوي وزادت الأمور تأزما حين تقرر تحويل ميناء زنجبار ميناء حراً مما أفقد السلطنة الموارد المالية التي كانت تحصل عليها من ضريبة الواردات وحتى حين أُعيدت تلك الضريبة لم تكن كافيه لسد العجز المالي إذ كانت السلطنة ملتزمة بموجب المعاهدات التي بينها وبين الدول الأجنبية ألا تتجاوز الضرائب 5% من

(1) ل. و. هولنجزورث : مرجع سابق ص 182

(2) Cit Doc. NO 337 P. 1104 .Harteslest: Op.

(3) جمال زكريا قاسم: دولة البوسعيد مرجع سابق ص 350

قيمة الواردات [1]

ونظراً لما حدث قبل ذلك أصدرت بريطانيا مرسوماً بأن الذي يتولى عرش زنجبار هو أكبر أبناء السلطان وأرسل وزير الخارجية تعليماته إلى بازل كيف أنه إذا ما داهم الموت السيد حمود وكان ابنه علىّ لا يزال دون الحُلم فأنه في هذه الحالة يتم إعلانه سلطاناً مع تعيين روجرز الوزير الأول للسلطنة وصياً عليه. وفى عام 1902 توفى السيد حمود وحدث ما رتبته بريطانيا وأراده حمود وتولى العرش وهو لا يتعدى السابعة عشر بوصاية روجرز [2]

وهكذا زادت السيطرة الإنجليزية على زنجبار في عهد السلطان حمود بن محمد وزادت أحوال السلطنة الاقتصادية سوءا وقامت بريطانيا بتغيير نظام ولاية العرش إلى أكبر أبناء السلطان بدلاً من أكبر أسرة البوسعيديين سناً وازدادت الهيمنة السياسية البريطانية على زنجبار.

4- السيد علىّ بن حمود 1902-1911

حكم السيد علىّ بن حمود قُرابة التسع سنوات منذ تقلده عرش السلطنة في عام 1902 حتى اعتزاله الحكم في 1911. ولقد خضع خلال السنوات الثلاث الأولى من وصوله للحكم حتى عام 1905 لوصاية روجرز الوزير الأول في السلطنة. وانتهزت وزارة الخارجية البريطانية فرصة خضوع السيد علىّ للوصاية فأقدمت فى عام 1903 على تعيين مستشار مالي لحكومة زنجبار بهدف تدعيم مالية المحمية وإقامتها على أسس متينة وفى العام التالي حدث تغيير أكثر أهمية حيث تم ترقية مستر بازل كيف Basil Cave إلى وظيفة المعتمد الدبلوماسي والقنصل العام [3]

وكان السيد علىّ قد واصل دراسته في انجلترا وتعلم سائر العلوم العصرية وفهم كثيراً من آداب أوربا وقواعدها وقام بالعديد من الإصلاحات حيث جلب ماكينة كهربية لإنارة البيوت مركزها حارة مليندى بمدينة زنجبار.[4]ولم يكن محبوباً من شعبه حيث كونه معين من قبل الإنجليز ويقضى معظم وقته في السفر إلى أوربا حتى اعتزاله الحكم كان في فرنسا عام 1911. [5] وعلى الرغم من الجهود المضنية التي بذلها لإلغاء الوصاية عليه إلا أنه أثبت حين خلص له الحكم عدم مبالاته بشئون البلاد الداخلية وتصفه السيدة سالمة بأنه كان ضعيف البنية مريضاً بصرع خفيف ولم يكن مهتماً ِبالأُبهة والعظمة [6]

---

(1) سعيد بن على المُغيري: مصدر سابق ص318

(2) سعيد بن على المُغيري: مصدر سابق : ص323

(3) السيد رجب حراز: مرجع سابق ص 159

(4) سعيد بن على المُغيري: مصدر سابق ص325

(5) Harlow Vincent &Chilver b E.M: Op Cit . P.655

(6) السيدة سالمة بنت السيد سعيد: مصدر سابق =

ولقد قام روجرز بتضييق الخناق على السيد علىّ حيث أخضع مزارع القرنفل وقصب السكر الخاضعة للسلطان إلى إدارة القسم الزراعي في السلطنة وتوريد الدخل الذي كان يتحصل عليه السلطان إلى الخزانة العامة وتعيين مستشار مالي لمراقبة موارد الدخل والمصروفات في حين أن روجرز سير الأمور الخارجية لسلطنة زنجبار واتخذ القرارات وكان السيد علىّ لا يعلم عنها شيئا ولم يعامله معاملة تليق به كسلطان [1]

وفى يونيه عام1905 رفعت الوصاية عن السيد علىّ وقام ببعض الإصلاحات حيث فتح مدرسة في القصر يتعلم فيها أبناء القادة العرب على يد أساتذة مصريين . [2]

لم يؤثر رفع الوصاية على نفوذ الإنجليز ومما يؤكد ذلك صدور بعض التنظيمات كان من أبرزها أن يكون للقنصل البريطاني العام حق الإشراف على الإدارة المحلية والموظفين الحكوميين وأن يستعان بكبار الموظفين الإنجليز يشغل أحدهم منصب وزير المالية والآخر يشرف على الشئون القضائية وكان من نتيجة ذلك إشراف سلطات الحماية على الإدارة الحكومية كما شكلت المجالس التنفيذية بالتعيين بدلاً من الانتخاب وكان الموظفون الإنجليز أعضاء دائمين في تلك المجالس [3]

ولقد أبدى السيد علىّ تجاوبه مع فكرة الجامعة الإسلامية •التي أعلنها السلطان عبد الحميد (1876- 1909) مما كان مثار قلق للسلطات البريطانية إذ كان من الطبيعي أن تتوجس بريطانيا من انتشار هذه الحركة التي روجت لها كل من ألمانيا وفرنسا ومما يذكر في هذا الصدد أن المكتب الإسلامي في وزارة الخارجية الفرنسية في باريس كان يصدر صحيفة إسلامية للدعاية لفكرة الجامعة الإسلامية وكانت تعرف ب (فتح البصائر)التي

=

350

(1) جمال زكريا قاسم: دولة البوسعيد مرجع سابق ص 352

(2) Genesta Hamilton : Op. Cit.P. 257.

(3) جمال زكريا قاسم: دولة البوسعيد مرجع سابق ص 354

• نشأت فكرة الجامعة الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر كرد فعل للضغط الاستعماري الأوربي على الشرق الإسلامي بصفة خاصة .وظهرت دعوة الوحدة الإسلامية لها على صفحات جريدة العروة الوثقى التي أسسها جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وكان السلطان عبد الحميد الثاني صاحب هذه الفكرة والتي تستهدف جمع المسلمين في حوزة دولة واحدة تحت ظل الخلافة العظمى . ولاقت الدعوة نجاحاً بين بعض الدول العربية.للمزيد من التفاصيل عن فكرة الجامعة الإسلامية انظر : يلماز أوز تونا : تاريخ الدولة العثمانية ترجمة عدنان محمود سلمان مراجعة محمود الأنصاري المجلد الثاني ط 1 استانبول 1990 ص 156

لم تلبث أن تغيرت إلى (مرشد الألباب) في عام 1902 وكان يحرر هذه الجريدة سالم قمري وهو ابن تاجر عربي من زنجبار كان يعمل في خدمة السيد عليّ ثم انتقل إلى باريس ليعمل في هذه الجريدة تحت إشراف المخابرات الفرنسية.ولم يستجب للدعوة التي وجهت إليه في عام 1911 لحضور حفل تتويج الملك جورج الخامس ملكاً على بريطانيا واكتفى بإيفاد السيد خليفة بن حارب ليكون نائباً عنه [1]

وكان مما زاد شكوك الإنجليز تجاه السيد عليّ الزيارة التي قام بها في عام 1907 إلى الآستانة وفيها أنعم السلطان عبد الحميد عليه بالوشاح العثماني . ولم يلبث أن أبرق من باريس إلى الملك جورج الخامس طالباً إعفاءه من الحكم حيث لم يعد قادراً على تحمل أعبائه وترك أمر اختيار خليفته للإنجليز وجدير بالذكر أن السلطان عليّ قضى بقية حياته في باريس وتوفى بها ديسمبر 1918 [2]وكان آنذاك القنصل البريطاني كلارك Clarke الذي أصبح قنصلاً عاماً منذ عام 1909 وكان رجلٍ ذا طاقة عظيمة وإداري بالدرجة الأولى تلقى موافقة الحكومة على اعتزال السلطان عرش السلطنة في 14 نوفمبر 1911 ثم وقع اختيار الإنجليز على خليفة بن حارب [3]

5- السيد خليفة بن حارب 1911-1960

ولد السيد خليفة في مسقط عام 1297 هـ وأمه (تركية بنت السلطان تركي) وتوفى والده السيد حارب بن ثوينى وهو عمره سنتين فشب في حجر جده السيد تركي وترعرع فوق صهوات الخيل الجياد على الخلق السامي وختم القرآن العظيم ودرس الأدب والتاريخ وخاصة تاريخ أجداده.[4]هو أشهر سلاطين زنجبار تحت الحماية وكان اهتمامه بكل طوائف زنجبار وكان محبوباً من الجميع.[5]وكان السيد خليفة أطول السلاطين عهداً وشابه في ذلك جده السيد سعيد حيث قضى في الحكم قرابة النصف قرن كان من الحكام المحبوبين وما تمتع به من خبرة وعطف ولقي اهتماماً من الناس.[6] وتميز عصره بالهدوء الواسع وأخذت زنجبار خُطاً واسعة في التنمية كأمة حديثة.[7]

شهد عهده استمرار قبضة الإنجليز على شئون الحكم من النواحي الداخلية والخارجية، كما شهد التغيرات التي حدثت في نظام

---

(1) جمال زكريا قاسم: دولة البوسعيد مرجع سابق ص 355

(2) سعيد بن على المُغيري: مصدر سابق ص324

(3) Ward W.E.F &White L.W: Op. Cit. P.235.

(4) سعيد بن على المُغيري: مصدر سابق ص326

(5) Clayton Anthony: OP Cit p.6.

(6) : Kane Robert Op.Cit.. P.326.

Genesta Hamilton : Op. Cit.P. 260

(7) Bin Shahbal Suleiman: Op.Cit. p.83.

الإدارة والحكم إذ لم يكن يمضى أكثر من عامين على اعتلائه الحكم حتى ألغت الحكومة في أول يوليو من عام 1913 إشراف وزارة الخارجية البريطانية وإخضاعها لوزارة المستعمرات وأصبحت السلطة الفعلية في يد المقيم البريطاني وأُلغي منصب القنصل ومنصب الوزير الأول بإشراف الحاكم العام لمحمية شرقي أفريقيا البريطانية وهكذا تميز عهد السيد خليفة بزيادة السيطرة البريطانية إذ أصبحت السَلطنة تتبع وزارة المستعمرات وعاصرت السنوات الأولى من حكمه اندلاع الحرب العالمية الأولى وفى اليوم التالي لاندلاعها أعلن وقوفه إلى جانب إنجلترا وحلفائها ولم يستجب لدعوة الدولة العثمانية حين نادت بالجهاد المقدس وهذا ما جاء في نص الإعلان الذي أذاعه فى6 نوفمبر1914 (أننا وكافة المسلمين في زنجبار يبدون إخلاصهم وولاءهم لجلالة الملك جورج الخامس والملكة مارى.) [1] وقال أن بريطانيا لا تقهر أحد على حمل السلاح أو الدخول إلى جانبها كما فعلت ألمانيا إزاء الساكنين في مستعمراتها وعاتب الدولة العثمانية بأنها أضاعت سياستها وحطمت سيادتها بتدخلها في حرب أوربا ولم تستجب لنصح المسلمين بالوقوف على الحياد أو أن تكون مع الإنجليز

(1) Op. Cit.P. 259 : Genesta Hamilton.

لأن أكثر المسلمين في الأقطار والممالك العربية مستظلين بحماية الدولة البريطانية.[2]وأنشأ ت بريطانيا في عهد السيد خليفة مجلس الحماية الذي كان السلطان رئيسه ونائبه المقيم البريطاني.[3]

ولقد اهتم السيد خليفة بفتح الطرق وتوسيع المياه وبناء مراكز وإدارات حكومية، ومركز جديد للبواخر ومركز للبريد وإدارات للطب والعسكر والزراعة وإدارة منتجي القرنفل في بمبا وذلك في بنادرها الثلاثة ويته وشاك شاك ومكوانى. [4] و أنّشئ في عهده اتحاد مزارعي القرنفل Clove Growers Association فى عام 1927 لتحقيق التعاون بين مزارعي القرنفل ووصل عدد المشتركين تسعة آلاف وكان المشروع يؤيده العرب وأرادت الحكومة حماية مزارعي القرنفل ضد احتكار الهنود وبذلك عارضه الهنود والأفارقة ولقد قام الهنود بمقاطعة هذا الاتحاد. [5]

ولقد كان السيد خليفة من أهم المدعوين كضيوف ملكيين في حفل تتويج الملك جورج

(2) سعيد بن على المُغيري: مصدر سابق ص ص3699368

(3) نفسه ص324

(4) Harlow Vincent &Chiller b E.M: Op . CitP.661

Hatch John: Op. Cit. P.166

(5) سعيد بن على المُغيري: المصدر سابق ص324

السادس في عام 1937 وكان هناك ارتياح لسفر السلطان خليفة لحضور الحفل وابنه السيد عبد الله.[1] وأرسل كوهن Cohen المقيم البريطاني في زنجبار إلى مسئول الاعتماد المالي Grankshaw يخبره بأن عدد الحاشية أربعه وخادمان ومستشار السلطان الإنجليزي مستر ساندرس Saunders James Mr والدكتور فيسالو Vessallo المرافق للسلطان وأن الوفد سوف يصل في 1937/5/1[2]

ولقد أرسلت الوزارة إلى السيد رانكين **Rankine** (الحاكم العام للمحمية شرق أفريقيا البريطانية) بتاريخ 1936/12/3 آنذاك الرد النهائي بخصوص هذه الحفلة حيث تم الحجز للسلطان وحاشيته في فندق دورشيستر Dorchester Hotel لمدة ثلاثة أسابيع تبدأ من 1 مايو.[3]

ولقد وقف السلطان خليفة مع الإنجليز في الحرب العالمية الثانية كما حدث في الحرب الأولى و أعلن في 18 ديسمبر عام 1939(أن صلات المحبة والشكر بإمبراطورية جلا لتكم العظيمة لأقوى اليوم مما كانت عليه منذ 25 عاما فاليوم كعام 1914 وكلنا تحت تصرف جلا لتكم مع ما في جميع بلادي تستعملونها كما ترون صلاحاً في العراك والحرية والعدل)[4]

وشهد عهده تطورات في نظام الحكم البريطاني حيث تم تأسيس المجالس التنفيذية والتشريعية التي استهدفت إضعاف قوة العرب وإتاحة الفرصة للفئات الغير عربية للمشاركة في الحكم والسياسة بدعوى إدخال الديمقراطية وتميزت الفترة ما بين الحربين بتأسيس الجمعيات العنصرية ففي عام 1924 تأسست الجمعية العربية التي رأسها عبد الله بن سليمان الحارثي وكانت تتولى الدفاع عن العرب ومصالحهم ولذلك كثيرا ما كانت تتعرض للإغلاق نتيجة مواقفها المناصرة للعرب وتجاوبها مع القضايا العربية. وظهرت الجمعية الشيرازية عام 1939 وكانت تمثل السواحيلية، وتبعتها الجمعية الإفريقية في عام 1934 كما ظهرت الجمعية القمرية عام 1934وأعضاؤها من جزر القمر الذين

(1) r 4 from CO to Zanziba 1380 / -CO 323) November 1936

(2) CO 323 / 1380 from Cohen to Grankshaw November 1936 4

(3) C.O 323 / 1380 from C.O to Rankine December1936 nd3

(4)سعيد بن على المُغيري: مصدر سابق ص324
Leggett Humphrey :The British East African r StrategicalTerritories and Thei Implications: A Broadcast Talk Given on the Overseas Empire Transmission on Wednesday, 19th June, 1940 Journal of the Royal African Society, Vol. 39, No. 156 Jul., 1940), p. 207)

هاجروا إلى زنجبار وتأسست الجمعية الهندية عام 1934 وكانت تضم الجالية الهندية المقيمة في زنجبار [1]

ولقد شهد نهايات عصر السيد خليفة ظهور الأحزاب السياسية التي كان أهمها حزبان هما الحزب الوطني الزنجباري والحزب الأفروشيرازي وظهرت بوادر الفتنة في زنجبار حيث أخذ العداء بين الحزبين شكلاً طائفياً. ولقد توفىّ السلطان في يوم السابع من أكتوبر عام 1960. [2]

ويجب الوقوف على بعض الملاحظات على عصر السيد خليفة حيث انه أطول السلاطين الزنجباريي عهداً:

1- يبدو ولائه للإنجليز وطول مدة حكمه دليل على ارتياح الإنجليز له و أنهم كانوا يحققون مصالحهم من خلاله.

2- ظهر من خلال الوثائق البريطانية تقدير الإنجليز له حيث دعوته كضيف ملكي ومدى حرصهم على حضوره ورعاية صحته.

3- لم يكن السيد خليفة معدوم النفوذ ولكن كان يعارض الإنجليز في حالة سوء إدارتهم ولقد رفض فكرة ضم زنجبار للبر الأفريقي عام 1920 بهدف المحافظة على الإسلام في زنجبار وعلى خصوصيات زنجبار.

4- استطاع بحنكته السياسية أن يجعل الجزيرة تعيش في سلام وأمان خلال فترة حكمه على الرغم من أن السياسة البريطانية كانت تعمل جاهدة على تفريق الأمة الزنجبارية.

6- السيد عبد الله بن خليفة بن حارب 1961-1963

لقد كانت بريطانيا هي التي تحدد من يتولى ولاية العرش في زنجبار والحاكم الشرعي لها.و كانت بريطانيا تعد السيد عبدالله لتولى حكم السلطنة بعد وفاة والده السيد خليفة بن حارب حيث طلب الملك جورج السادس بنفسه حضور السيد عبد الله حفل التتويج عام 1937 لكي يتعلم السيد عبد الله الولاء للإنجليز والرضوخ لأوامرهم [3]

تولى السيد عبد الله بن خليفة الحكم في يوم 17 أكتوبر عام 1960.وأهم ما يميز عهده ظهور الفتنة العظمى في زنجبار كما يقول المُغيري. ففي أول يونيه عام 1961 دخلت زنجبار في تاريخ جديد إذ شبت نار الفتنة ما بين الحزب المسمى بالأفروشيرازي وما بين الحزب الوطني ووقع قتال أولاً في بلدة زنجبار ثم توسعت هذه الفتنة إلى الريف أسفرت عن

(1) جمال زكريا قاسم: دولة البوسعيد مرجع سابق ص 356

(2) سعيد بن على المُغيري: مصدر سابق ص324
Hughes John: The new face of Africa south of the Sahara London 1961 p. 233

(3) C.O 323 / 1380 from Zanzibar to C.O 1936

مقتل سبعين حسب تقديرات الحكومة أكثرهم من العرب العُمانيين والحضارمة أما عن خسائر الأموال من تهدم البيوت وتدميرها فهي كبيرة والمعروف أن من فعلوا ذلك من قتل للنساء والأطفال والأولاد هم الحزب الأفروشيرازي.[1]

ويتضح لنا أنه في عصر السيد عبد الله بن خليفة بدأت الحرب المسلحة ضد العرب والتي راح ضحيتها عدد كبير من العرب وكذلك وجهت هذه العنصرية ضد أموال العرب ومنازلهم ولم ترد بيانات عن تحرك السلطان السيد عبدالله لمعالجة الأوضاع التي كانت تعانى منها السلطنة العربية خصوصاً المشكلات الاقتصادية والاجتماعية وكانت السياسة البريطانية قد نجحت فيما خططت له منذ سبعين عاماً وهذا ما قاد الحزب الأفروشيرازى ضد العرب بإيعاز من بريطانيا بهدف ضياع هذه الجزيرة الهامة من أيدي العرب.

7- السلطان جمشيد بن عبد الله آخر سلاطين زنجبار (1963-1964)

ولد السلطان جمشيد في زنجبار عام 1929 تعلم تعليماً خاصاً حيث أرسله أبوه بناء على توصية المعتمد البريطاني إلى كلية دارتسموث البحرية الملكية حيث خدم بعدها لمدة قصيرة في البحرية البريطانية وكون جمشيد سمعة شاب لعوب شغوف بحب النساء وكانت له عدة مغامرات مع النساء الإنجليزيات سواء في انجلترا أو في زنجبار.[2]خلف السلطان جمشيد أباه السلطان عبد الله بن خليفة ولقد استمرت في عهده القصير الاضطرابات العنصرية التي أدت إلى نهاية الحكم العربي في زنجبار ونتيجة لهذه الاضطرابات قررت الحكومة البريطانية إخلاء مسئوليتها وذلك بمنح الحكم الذاتي لزنجبار في الرابع من يونيه عام 1963. كما منحت لها دستوراً وقامت بسحب جزء من قواتها العسكرية من زنجبار حيث استمر بعض الضباط البريطانيين الذين عملوا مع الضباط المحليين على حفظ الأمن وكذلك استمرت الإدارة البريطانية. وأعقب ذلك إجراء انتخابات عامة في الثامن من يوليو عام 1963 أسفرت عن فوز الحزب الأفروشيرازى بثلاثة عشر مقعداً والحزب الوطني بإثني عشر مقعداً وحزب الشعب بخمسة مقاعد.[3]

وكان سلاطين زنجبار خلال فترة الحكم البريطاني تحت النفوذ البريطاني ، التى بدورها استخدمت سياستها لخلق الطائفية ولعبت دور أساسي في أحدث الثاني عشر من يناير 1964 التي أدت لنهاية أسرة البوسعيد في شرق أفريقيا[4]

(1) سعيد بن على المُغيري: مرجع سابق ص 470

(2) رياض نجيب:مرجع سابق ص 330

(3) جمال زكريا قاسم: دولة البوسعيد في عُمان وشرق أفريقيا مرجع سابق ص 356

(4) عن دور بريطانيا في تفكيك الإمبراطورية العمانية في شرق أفريقيا انظر صالح محروس محمد : دور =

الخـــاتمة

حكمـت أسـرة البوسـعيد تقريبـاً 220 عامـاً امبراطورية فـي شـرق أفريقيا كانـت عاصمتها زنجبـار . تعـد فتـرة السـيد سـعيد بـن سـلطان (1806- 1856) أقـوى فتـرة فـي حكـم آل سـعيد فـي شـرق أفريقيـا ،تـرك العمـانيون عمومـاً وآل سـعيد خصوصـاً حضـارة اسـلامية زاهرة فـي المجالات المختلفة ففـي اللاقتصاد أدخـل السـيد سـعيد شـجرة القرنفـل المباركـة التى وضعت زنجبار علـى الخريطـة اللاقتصادية العالميـة، أسـهمت أسـرة آل سـعيد فـي نشـر الإسـلام وثقافـة التسـامح الـديني والمـذهبي في شرق أفريقيا .

وقعــت زنجبــار تحــت الحمايــة البريطانيــة 1890م وهـي فتـرة ضـعف لحكـام البوسـعيد فـي زنجبار انتهت بأحداث أحـداث ينـاير 1964 التـى كانـت مـؤامرة اشـتركت فيهـا كـل مـن بريطانيا واسرائيل ونيريري حاكم تنجانيقا آنذاك، وبمسـاعدة الحـزب الأفروشيرازي الـذي أنشـأته بريطانيـا لضـرب الحـزب الـوطني الزنجبـاري ذو القيادة العربية . تركت هذه الفترة التاريخيـة آثاراً هامة على منطقة شرق أفريقيا عموماً وزنجبار بوجه خاص فمن الآثار السياسية انهيار سلطنة البوسـعيد فـى شـرق أفريقيـا . ومـن النتـائج السياسية أيضا قيام الإتحاد بين تنجانيقا وزنجبار ففــي 27 /4/ 1964حيــث وقــع الرئيســان كـارومى ونيريـرى وثيقـة الاتحـاد فـى البرلمان التنجانيقى ولقد كانت دوافع الإتحاد أن عبيد كـارومى أراد أن يحمـى نظامـه الجديـد مـن المخـاطر التـي قـد تحـيط به.وكـذلك نيريـرى وضمان عدم عودة الحكم العربي .وهو عبارة عن اتحاد فيدرالي تخص الشئون الخارجية فيه (جمعيــة تنزانيــا الوطنيــة) ، وتحــتفظ زنجبــار بمؤسساتها التشريعية والإدارية .

وتقـوم أسـرة البوسـعيد (بعد سـقوط الحكـم العربـي) بجهـود كبيـرة فـى زنجبار عـن طريق إقامـة مشـروعات تنمويـة وتقـديم المعونـات وإقامة المعاهد الإسلامية . وتمثل ذلك فى أقامـة معهـد التمـريض علـى نفقـة سـلطنة عُمان سنة 1986 لتخريج ممرضين من الذكور والإنـاث والمسـاهمة فـى تعبيـد الطـرق فـى زنجبار وقامت بإرسال خمسين سيارة نقل عام للمواصـلات فـى زنجبـار و بـدأت فـى إنشـاء المعهـد الإسـلامي ومشـروع معهـد الثقافـة العربية وقدمت سلطنة عُمان فى عام 1985 مسـاعدة ماليــة قــدرها ثلاثــة ملايــين دولار مشـاركة منهـا لشـعب زنجبـار بالإضـافة إلـى المساعدات التـي يقـدمها المواطنـون بشـكل شخصـي إلـى أقـاربهم فـى زنجبار علـى شكل مساعدات عينية ومالية فى مناسبات عديدة .

=

بريطانيـا فـي تفكيـك الامبراطوريـة العمانيـة فـي شرق افريقيا مكتبة بيروت مسقط 2019

موقعة العدوة

دكتور: أَمِين إِبْرَاهِيمَ أَمِين رَمَضَان
مدرس تاريخ حديث ومعاصر
دكتور منتدب فى كلية تربية جامعة مطروح

المقدمة

سوف نتحدث فى هذا الموضوع عن معركة العدوة والتى كانت معركة فاصلة وقعت في قرية العدوة بالقرب من جبل سلمى عام 1205 هـ/1791م بين قوات الإمام عبد العزيز بن محمد بن سعود بقيادة إبنه الإمام سعود الكبير مسنودة ب حلف الصايح من جهة وبين حلف آل جربا من قبيلة شمر وكذلك من قبيلة مطير وغيرهم بقيادة الشيخ مسلط الجربا وقد انتصرت فيها قوات الإمام. وتمت بعدها السيطرة التامة على جبال شمر وسقط حكم آل بقار العرفي في قفار وتم تنصيب محمد بن عبد المحسن آل علي في حائل وهو من أنصار الدعوة الوهابية وسمي شيخ الجبل ، وسميت المنطقة منطقة الجبل بدلا من جبال شمر وهنا سقط حلف شمر عمليا وبقي شكليا اسميا لاسيما في نجد .

- الحرب العثمانية السعودية أو الحرب المصرية السعودية، هي حرب نشبت بين الدولة العثمانية والدولة السعودية الأولى ما بين سنتي1226 هـ-1233 هـ1811م/-1818م، وقد انتهت بعد ست سنوات وأحد عشر شهراً بسقوط الدولة السعودية الأولى وتدمير عاصمتها الدرعية على يد قوات محمد علي باشا الوالي العثماني لمصر.

وفي الأخير يمكن القول أن معركة عدوة من المعارك التأريخية التي تركت أثارا عميقة سواء استمرت لسنوات طويلة. وقد أدت الهزيمة للطرف الخاسر في عدوة إلى تحقيق الاستقرار في المنطقة.

وسوف نقوم بالحديث عن أسبابها ونتائجها **فيما يلى:**

قعة العدوة 1205 هـ/1790م:

إن كثيرا من البوادي الذين ساروا مع الشريف قد انفردوا عندما رجع إلى مكة، وأكثرهم من قبائل مطير وقبائل شمر. ماغاب

من هاتين القبيلتين إلا القليل، ورئيسهم يومئذ حصان ابليس، وانحازوا إلى الماء المعروف بالعدوة، وهو مزروع لشمر قرب حائل، فنهض إليهم سعود واستنفر أهل نجد البادي والحاضر، فسار بالجنود المنصورة والخيل العتاق المشهورة وقصدهم في تلك الناحية، فنازلهم ووقع بينهم قتال شديد، فانهزمت تلك البوادي وقتل منهم قتلى كثيرون من فرسانهم منهم: مسعود الملقب حصان إبليس، وسمرة المشهور رئيس العبيات[1].

وأبو هليبة من مطير وعدد كثير غيرهم، وغنم المسلمون منهم غنائم كثيرة، وهذه الوقعة في آخر ذي الحجة 1205 هـ/1790م، فلما انهزم هؤلاء البوادي وأخذ المسلمون أموالهم استنفروا ما يليهم من قبائلهم وغيرهم ممن لم يحضر الواقعة، وأرسلوا إلى سعود يدعونه للمنازلة فانتصر سعود وجمع الغنائم[2].

وقد جاء رد فعل هذه الدولة على موقف تلك العشائر سريعًا، "كما كان منتظرًا". فبعد رجوع شريف مكة إلى بلاده اجتمعت عشائر مطير وشمر- التي اشتركت مع الشريف في هجومه حول العدوة القريبة من حائل- فقام الأمير سعود بن عبد العزيز بمهاجمتها وانتصر عليها. ثم جمع المنهزمون شتاتهم، واستنجدوا بمن حولهم من قبائلهم، وأقبلوا لمحاربة سعود والثأر منه. وكان قائدهم الزعيم الشمري مسلط بن مطلق الجرباء- الذي كان متحمسًا" للمعركة لدرجة أنه كان مصممًا"على مداهمة الصيوان الخاص بالأمير سعود نفسه. لكنه قتل دون الوصول إلى هدفه[3] وانهزم من كان معه، وغنم الأمير سعود وأتباعه منهم غنائم كثيرة قدرها كل من ابن غنام وابن بشر بأكثر من ستة الآف بعير، ومئة ألف من الغنم[4]. وبذلك خسرت قبيلة شمر خسارة مادية كبيرة، كما خسرت

---

(1) العبيات: من قبيلة مطير.

(2) عثمان بن بشر : عنوان المجد فى تاريخ نجد، تحقيق عبد الرحمن بن عبد اللطيف ، 174/1-178.

(3) كان مسلط بن مطلق الجرباء مشهورا بالكرم والشجاعة. يقال إن اباه كان يري التريث ومداهنة آل سعود لكنه كان يعارضه في ذلك وينسب لمسلط قصيدة في هذا الموضوع منها:

نطيت روس مشمخرات العراقيب
في راس حيد نايف مقلح-زي
وجريت صوت مثلما جره الذي
اوجس ضلوعي من ضميري تنزي
الحر وان كان كثرت عليه المطاليب
ملزوم عن دار المذلة يفزي
لا صار ماناتي سواة الجلاليب
وقلايع بإماننا له نخزي

انظر عباس العزاوي: عشائر العراق - مكتبة الصفا والمروة - 142/1.

(4) حسين بن غنام : تاريخ ابن غنام ، ص150–152 ؛ عثمان بن بشر: المصدر السابق، 109/1-110.

خسارة معنوية فادحة بفقدها أحد أبطالها المشهورين.

وكان من نتائج المعركة السابقة أن هاجرت فئات كثيرة من قبيلة شمر بزعامة مطلق الجرباء، من نجد إلى العراق حيث استقرت فيما بعد في منطقة الجزيرة، وأصبح لها نفوذ قوي هناك. وكما كان متوقعًا"ظل أولئك المهاجرون على علاقة غير ودية مع آل سعود في نجد. ولعل من أوضح الدلائل على ذلك غزو الأمير سعود بن عبد العزيز لهم قرب السماوة سنة 1212 هـ/1797م؛ حيث قتل زعيمهم مطلق الجرباء، واشتراكهم في حملة الكيخيا على الموجهة من العراق ضد الأراضي السعودية 1213 هـ/1798م[1] وإذا كان كثير من القبائل قد فضل البقاء خارج النفوذ السعودي، فإن قسمًا من هذه القبيلة قد انضم إلى دولة الدرعية بطريقة من الطرق.

ذلك أن ابن بشر في أثناء حديثه عن مقتل الإمام عبد العزيز بن محمد سنة 1218 هـ/1803م، ذكر زكاة بادية قبيلة شمر من بين الزكوات التي كانت ترد إلى الدرعية[2] وكان من بين هذه العشائر الشمرية آل أسلم بزعامة ابن طوالة. وقد أصبح لهذه العشيرة من النفوذ في تلك الجهة ما عبر عنه أحد الشعراء بقوله:

حامينا من فيد إلى حد الاقور

ومحرمين ضدهم لا يذوقه[3]

وكان من نتائج معركة العدوة المشار إليها سلفًا؛ تمكّن نفوذ آل سعود في منطقة الجبل حاضرة وبادية على حد سواء. وبهذا التمكن أصبح بعض أولئك القوم ضمن جيوشها المقاتلة، وطبقا لما ذكره أحد المعاصرين لتلك الفترة قام أمير الجبل محمد بن علي 1207 هـ /1792م بغزو قبيلة الشرارات في منطقة الجوف، وكان معه أربعمائة من الإبل وخمسون من الخيل. لكن نتيجة غزوه كانت فاشلة[4].

وبعد عام من ذلك التاريخ اشترك أهل جبل شمر بقيادة أميرهم محمد بن على مع القوات السعودية التي هاجمت الجوف. وقد نجحت تلك القوات في إدخال المنطقة المذكورة تحت الحكم السعودي[2] ومنذ

(1) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 1/150- 151، 157. وقد ذكر امين الريحاني ان الجرباء كان امير جبل شمر قبل انضمام الجبل إلى آل سعود وبعد انضمامه أمّر سعود احد آل علي. أمين الريحاني: المرجع السابق، ص 285. ولعله ادق لو قيل ان الجرباء كان زعيم بادية جبل شمر لأن إمارة حاضرة الجبل، حائل، كانت لآل على قبل انضمام المنطقة إلى آل سعود..

(2) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 173/1.

(3) فهد المارك: من شيم العرب ، 242/1.

(4) مؤلف مجهول: كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، ص45- 46.

دخولها تحت هذا الحكم ربطت "إداريًّا" بأمير حائل[1].

وفي سنة 1211 هـ /1796م اشترك أهل الجبل مع القوات السعودية التي أوكلت إليها مهمة صد حملة ثويني بن عبد الله، رئيس قبيلة المنتفق، الزاحفة من العراق إلى الأراضي السعودية[2] واستمرت إمارة جبل شمر مخلصة لدولة الدرعية، مساهمة في غزواتها وحروبها، منفذة لأوامر قادتها، ففي سنة 1221 هـ/1806م كان الأمير محمد بن عبد المحسن بن على من بين الزعماء الذين أمرهم الإمام سعود ابن عبد العزيز بالمرابطة حول المدينة المنورة؛ لإجبار أمير حجاج الشام- عبد الله باشا العظم- على العودة إلى بلاده. وكان الإمام سعود يخشى أن يكون وصول عبد الله باشا إلى مكة، مع ما يصاحب الحجاج عادة من قوات "داعيًا" لثورة الشريف غالب ضد حكم آل سعود[3].

وفي سنة 1225 هـ/1810م كان أهل الجبل مع زعيم الدولة السعودية في غزوة للبلاد الشامية، ونظرًا لوقوع جبل شمر في الطريق من المدينة المنورة وما حولها إلى العراق؛ فقد أوكل الإمام سعود إلى الأمير محمد بن عبد المحسن بن على مهمة مراقبة فريق من الجيش المصري العثماني، بقيادة عثمان الكاشف، في سيره إلى ذلك القطر المصري سنة 1228 هـ/1813م .. وكان عثمان على رأس حامية من الجيش المذكور وقد استسلمت للإمام سعود في الحناكية؛ فأجبرها على الذهاب إلى العراق[4].

كذلك اشترك أمير جبل شمر مع القوات السعودية الأخرى في هجومها التأديبي الفاشل على عياد الذويبي الحربي قرب الحناكية سنة 1229 هـ/1814م .[5]. وكان أهل الجبل "أيضا" مع الإمام عبد الله ابن سعود في القصيم حين وصل إلى هذه المنطقة طوسون باشا بن محمد على سنة 1230 هـ/1815م ، كما كانوا معه حين قام بتأديب بعض أهالي وبوادي تلك المنطقة بعد انسحاب طوسون باشا منها[6].

وكانت منطقة جبل شمر من المناطق السعودية الأولى التي تعرضت لهجمات

(1) حسين بن غنام: المصدر السابق، ص 168 ؛ عثمان بن بشر: المصدر السابق، 1/132-133.

(2) حمد الجاسر، في شمال غرب الجزيرة ، ص 123.

(3) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 1/141. وقد ذكر مؤلف مجهول في كتابه: كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، ص 31. أن محمد بن على غزا ناحية العراق واشتبك مع آل بعيج وقتل منهم خمسين رجلا .

(4) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 1/188.

(5) المصدر السابق، 1/223.

(6) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 1/149.

ohn Baran, The Rashidi Amirate of Michael J .Hayl, p. 34

إبراهيم باشا ابن محمد على حاكم مصر. من تلك الحملة التي سارت من الحناكية، والتي كانت مكونة من ستمائة فارس تركي وألف فارس من البدو، إضافة إلى خمسة آلاف رجل من رجال القبائل التي انضمت إلى إبراهيم باشا[1] وحين تمكن هذا القائد من القضاء على دولة آل سعود 1233 هـ/1818م قام هو ورجاله بإجراءات تعسفية ضد أهالي البلاد التي استولى عليها.

وكان من تلك الإجراءات قتل بعض زعماء المناطق، خاصة من اشتهر منهم بحماسه لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وكان ممن ذهب ضحية ظلم ذلك القائد ورجاله أمير جبل شمر، محمد بن عبد المحسن وأخوه علي[2].

وفي سنة 1237 هـ/1822م أتت إمدادات جديدة من مصر إلى نجد لدعم نفوذ محمد على في هذه المنطقة، وقد ذهب القائد حسن أبو ظاهر إلى جبل شمر، وأجبر سكانه على دفع الزكاة إليه منذ عودة إبراهيم باشا من نجد إلى بلاده، كما قام بإغراءات مالية جائرة. ولم يكتفِ بذلك وإنما قتل "ستين رجلًا" من سكان إحدى البلدان الواقعة شمال حائل[3].

وبعد انتصار الإمام تركي بن عبد الله آل سعود على بقايا القوات المرسلة من قبل حاكم مصر، وإجبارها على الرحيل من نجد، استتب له الأمر في سائر أنحاء هذه المنطقة. وكان جبل شمر من الأماكن التي دخلت تحت نفوذه، وقد انضمت إمارة الجبل إلى دولة الإمام تركي بن عبد الله سنة 1242 هـ/1827م. وذلك أحد قولي ابن بشر[4]، ولعل مما يؤيد هذا الترجيح أنه توجد ورقة فيها حكم شرعي يتعلق بقصر قرب حائل، وقد كتبها الشيخ أحمد بن سليمان بن عبيد في سنة

---

(1) انظر الوثائق ذات الأرقام 133/1/5، 57/1/5، 157/1/5 في دارة الملك عبد العزيز في الرياض.
-Madawi Al Rasheed, Durable and Non Durable Dynasties: The Rashidis and Sa'udis in Central Arabia, p. 145-146

(2) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 291/1. والمعروف من نسب الأمير محمد أنه محمد بن عبد المحسن بن فايز بن محمد بن عيسى بن على بن على الكبير، الذي يلتقي فيه نسب هذه الأسرة مع نسب آل رشيد. وكان محمد من أعظم معاصريه النجديين. وقد ظل زعيما للجبل أكثر من ثلاث وثلاثين سنة. وهو الذي وضع اساس قصر برزان الشهير. ويقال أنه أشار على أهل قفار إبان غزو إبراهيم باشا لها ان يبنوا قصرا يكون جزء منه =

= في مستوي اكثر انخفاضا من سطح الأرض القريبة منه لئلا تؤثر في المدافع وفي سنة 1234 هـ اغتاله الحبشي زعيم رجال إبراهيم باشا حيلة في مقصورة الداحس ثم حز رأسه وبعثها إلى تركيا .

(3) المصدر السابق، 307/1.

(4) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 41/2.

1242 هـ / 1827م[1]. ومن المحتمل جدًّا أن ذلك الشيخ- وأصله من جلاجل - كان معينًا من قبل حكومة الإمام تركي في الرياض. ذلك أنه كان من عادة الحكومة السعودية أن ترسل قضاة إلى منطقة الجبل بصفة خاصة. وفي سنة 1243 هـ/1828م . حسبما ورد عند "ابن بشر "وفد عيسى بن على رئيس جبل شمر على الإمام تركي ومعه رؤساء قومه، فبايعوه على دين الله ورسوله والسمع والطاعة"[2].

كان أمير منطقة الجبل في تلك الفترة صالح بن عبد المحسن بن علي. وكان قد تولى الإمارة- على الأرجح- بعد مقتل أخيه محمد بأيدي رجال إبراهيم باشا سنة 1234 هـ/1819م ، كما ذكر سابقًا[3]. ورواية ضاري الرشيد عن بداية الخلاف بين الأمير صالح، وبين كل من عبد الله وعبيد تبدو مقبولة بوجه عام، وإن كانت بعض تفصيلاتها غير واضحة. وتشير هذه الرواية إلى أنه كان هناك نزاع بين بادية جبل شمر وبين فريق من قبيلة عنيزة برئاسة سعدون العواجي وابنيه عقاب وحجاب. وكانت كفة سعدون وأتباعه راجحة لدرجة أنهم وصلوا إلى منطقة قريبة من حائل ذاتها، وضايقوا باديتها.

وكان متوقعًا أن تتحرك حاضرة تلك البلدة لمساعدة بادية الجبل. لكن الأمير صالح بن عبد المحسن، كما يدعي ضاري، لم يكن ذلك القادر على اتخاذ موقف قوي في صالح سكان الجبل. وقد أدى ذلك إلى خروج جماعة من أهل حائل، وفي مقدمتهم عبد الله وعبيد، لنجدة باديتهم دون موافقة الأمير، أو دون استشارته. وكان لوصولهم إلى أرض المعركة أثر في تغيير مجراها لصالح شمر. واضطرت قبيلة عنيزة إلى الانسحاب[4].

وإذا كان ما ذكره ضاري صحيحًا - وهو قابل للصحة - فإن الانتصار المذكور قد زاد- بدون شك- من مكانة عبد الله وعبيد لدى مجتمعهما، كما زاد من ثقتهما وطموحهما إلى الزعامة.

وفي نفس الوقت لابد أن ذلك الانتصار قد ولَّد الغضب عليهما والخوف منهما في نفس الأمير صالح. وكانت النتيجة أن أجبرهما على مغادرة البلاد[5].

والمشهور أن عبد الله وأخاه عبيدا، بعد نفيهما من حائل، اختفيا فترة في مكان معيَّن من أجا. ويبدو أن المقربين كانوا يعرفون ذلك المكان. ويبدو- أيضا- أن زوجة

---

(1) على الهندي: زهرة الخمائل في تراجم علماء حائل، ص 8.

(2) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 41/2.

(3) انظر: ص 9 من هذه الدراسة.

(4) ضاري بن فهيد الرشيد: كتاب نبذة تاريخية عن نجد ، ص60 - 61.

(5) ضاري بن فهيد الرشيد: المصدر السابق، ص 62.

عبد الله قد ذهبت إليه هناك برفقة أحد هؤلاء وهو حسين بن جراد[1].

وفي قصيدة عبد الله، التي يخاطب فيها حسينًا ويدعوه إلى الرفق بتلك الزوجة، ما يوحي بذلك:

يا حسين والله ما لها سبت رجلين

يا حسين شيّب بالضمير هكعانه[2]

ارفق بها يا حسين واتبع بها اللين

والي مشت يا حسين

فامش مشيانه[3]

ارفق بمضنون سكن حاج-را

واشلق لها من راس

ردنك ليانه[4]

يا حسين مايشتك[5] كود الرديّين

والا تري الطيّب وسيع بطانه[5]

وربما كان هناك أساس من الصحة لما ذكره هوبير من أن عبد الله وعبيدا كان يتسلّلان من مخبئهما إلى حائل خلال الليل أحيانًا. وإذا قبل- أيضا- ما ذكره هذا الرحّالة من فشل خطة أمير تلك البلدة في اعتقالهما، واحتيال عبد الله بأحد عبيده وقتله[6] فإن

(1) كتاب "نشأة إمارة آل رشيد" للدكتور صالح ابن العثيمين. رواية شفهية من الشاب مشعل آل على حول هذا الموضوع وفيها ان عبد الله بن رشيد اتصل سرا بزوجته ليتأكد من استمرار رغبتها في الحياة معه. وحين أجابته بالإيجاب عملت حيلة تمكنت بها من إشغال حرس البيت الذي كانت فيه، وذهبت إلى زوجها برفقة أحد أصدقائه.

(2) مالها سبت الرجلين: ليست لابسة نعلا. شيّب بالضمير: آلم النفس كثيرا. هكعانه: تأرجحها في مشيتها الناتج عن الإعياء الشديد.

(3) إلى : إذا. امش مشيانه: سايرها في مشيها لئلا تزيد مشقتها..

(4) مضنون: محبوب. الردن: كمّ الثوب الواسع. وقد أراد بشطر البيت حيث صديقه على أن يشق قطعة من طرف كمه ليجعلها لزوجته الحافية بمثابة النعل..

(5) مايشتكّ: لا يشك في نوايا الناس. كود: سوي. والا تري الطيب: واما الطيّب. وسيع بطانه: كناية عن أن الطيّب من الناس لا تخامر نفسه الشكوك في الآخرين وإنما يثق بهم.

والأبيات السابقة من رواية محمد العلي العبيّد. وهو من المهتمين بتاريخ هذه البلاد الحافظين لأخبارها وأشعار أهلها. ولد في عنيزة سنة **1303** هـ، على الأرجح، وتعلم فيها القراءة والكتابة ومبادئ قواعد اللغة العربية. وقد تنقّل في البادية للتجارة. وكان في فترة من فترات شبابه إماما لهذّال الشيباني، كما أصبح، فيما بعد، إماما لخالد بن لؤي في الخرمة. وفي الأمور التي مرت بها حياته أن اصبح موظفا في الديوان الملكي. وقد توفي، رحمه الله، في عنيزة في رمضان سنة 1399 هـ.

وتروى الأبيات المذكورة بطرق متعددة. ومن هذه الطرق رواية تجعل بيتا من البيتين الأخيرين، وهو:

وان شلتها يا حسين تري ما بها شين

تري الخويّ يا حسين مثل الأمانة

والمعنى يستقيم بوجود هذا البيت أكثر من استقامته بدونه.

(6) عبد الله الصالح العثيمين: نشأة إمارة آل رشيد، =

ذلك- حتمًا- سيزيد من حنق الأمير عليهما. فكان منه ما ذكره ضاري الرشيد من حدَّة بلغت إلى درجة إخراج أمّهما من حائل في حال شاقة. وذلك ما تتضمنه قصيدتها التي تقول فيها:

يا نور عيني يا مودّة فـؤادي
ماكنيّ الا من خمام الدراويش[1]
جلّون بالقيظ الحمر عن بلادي
وديرة هلي فوقي كماغبّة الهيش[2]
عسى يجي عدل وممشاه قادي
وتكثر عذار اللّي يدور التحاويش[3]

ومن المرجَّح أنه بعد تلك الحوادث ذهب عبد الله مرة أخرى إلى العراق، وبقي أخوه عبيد مع أسرتهما في أحد الأماكن من منطقة الجبل. ويفهم من عبارة ضاري الرشيد أن عبد الله قد اشترك مع زعيم شمر، صفوق الجرباء، في حربه ضد والي بغداد "داود باشا"[4]. والحادثة الوحيدة التي ذكرت المصادر أن ذلك الزعيم خرج فيها على داود كانت سنة 1247 هـ/831م، حين وقف مع على رضا ضده[5].

ومن المرجَّح أن عودة عبد الله بن رشيد الأخيرة من العراق إلى نجد كانت خلال سنة 1247 هـ/1831م، أو في بداية السنة التي تلتها. كما أنه من المرجّح أن التحاقة بالإمام تركي بن عبد الله في الرياض تمَّ بعد هذه العودة. أمَّا ما ذكرته بعض المصادر من أنه التحق بالإمام المذكور قبل سنة 1243 هـ/1827م، وأنه ساعده في إجبار أمير جبل شمر على الاعتراف بالتبعية لذلك الإمام[6]

=

ص23.

(1) ماكنّي: ما كأني. خمام الدراويش: فقراء الدراويش، والدراويش هنا يقصد بهم حجاج المشرق، خاصة الهنود، الذين يعبرون نجدا على اقدامهم إلى الحجاز لأداء الحج.

(2) جلّون: أجلوني. القيظ الحمر: يقصد به شدّة الحر. الهيش: النخل غير المعتني به.

(3) نبذة تاريخية عن نجد املاها الامير ضاري بن فهيد الرشيد:ص 62. وواضح في البيت الأخير أن أم عبد الله تدعو أن يأتي يوم يزول فيه الظلم الذي نزل بها وبأسرتها وتعود حالها إلى ما كانت عليه أو إلى أحسن مما كانت عليه.

(4) ضاري بن فهيد الرشيد: المصدر السابق، ص 64.

(5) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 52/2. وخلال الصراع الذي دار بين والي بغداد وخصومه تلك السنة احترق كثير من المجوهرات والأشياء الثمينة في قصر الباشوية، ووقع بعض ما سلم من الاحتراق في أيدي من أسعفهم الحظ من عقيل وغيرهم. وربما كان عبد الله بن رشيد من بين هؤلاء. وإذا كان قد حصل على شئ من ذلك فإنه من المحتمل أن يكون قد أهدي شيئا منه إلى الإمام تركي بن عبد الله حين وفد إليه . وذلك قد يفسر ما أشار إليه سليمان الدخيل في القول السديد ملحق نبذة: 148. وإن كان سليمان قد ذكر خطأ – على الأرجح – أن ما أهداه عبد الله كان قد كسبه من معركة الحلّة والكربلاء.

(6) انظر ألويس موزل، تاريخ الدولة السعودية ،
=

فيبدو غير صحيح. والواضح من كلام ابن بشر- المؤرخ المقرب من الإمام تركي- أنه لم يقع أي إجبار على أمير الجبل للانضمام إلى دولة الرياض، كما ذكر سابقًا[1]. ومن المستبعد أن يكون عبد الله ابن رشيد قد التحق بالإمام تركي قبل التاريخ المذكور، وأن يكون على صلة وثيقة بابنه فيصل، دون أن يرد اسمه في الأحداث المهمَّة التي وقعت بين سنة 1242 هـ / 1826م، وبين مقتل ذلك الإمام آخر سنة 1249 هـ/1833م .

وعلى أية حال، فإن عبد الله بن رشيد قدم إلى الإمام تركي بن عبد الله في الرياض ومعه من الصفات ما يشجّع الحاكم على اكتسابه، وعنده من التجربة في بلدته وخارجها ما يؤهله لاحتلال منزلة رفيعة لديه. وكان قد أصبح من الأصدقاء المقربين إلى ابنه فيصل بصفة خاصة. ومن هنا، كان من كبار الذين رافقوا ذلك الأمير في غزوته إلى جهة القطيف سنة 1249 هـ/ 1833م[2]. ومنذ هذه الغزوة بدأت خطوات عبد الله المهمَّة نحو إمارة بلده جبل شمر.

بينما كان فيصل وأتباعه في المهمَّة المذكورة سابقًا قدم إليه أحد مماليك أبيه المشهورين - واسمه زويّد - حاملًا معه خبر اغتيال سيده- الإمام تركي- بمؤامرة دبَّرها مشاري بن عبد الرحمن آل سعود، وإجبار هذا الأخير سكان العاصمة على مبايعته بالحكم[3].

=

ص 237 ؛ فؤاد حمزة - مذكرات ووثائق،ص 342.

(1) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 41/2. وانظر صفحة 9 من هذه الدراسة.

(2) المصدر السابق، 65/2.

(3) مشاري بن عبد الرحمن: بن حسن بن مشاري بن سعود كان ممن نقلهم إبراهيم باشا من نجد إلى مصر بعد استسلام الدرعية له. وحين نجح خاله الإمام تركي بن عبد الله في إنشاء الدولة السعودية من جديد أرسل إليه يحثّه على المجيء إلى نجد ضمن قصيدته المشهورة التي مطلعها:

طار الكري من موق عيني

وفزّيت من نومي طربي لي

طواري وعاد مشاري بن عبد الرحمن إلى نجد سنة 1241 هـ، فأكرمه خاله وجعله أميرا على منفوحة. لكنه عزله عن إمارتها سنة 1245 هـ إثر ما اشيع عنه من تآمر على قتله. وبينما كان الإمام غازيا في شمال الجزيرة العربية سنة 1246 هـ خرج مشاري من الرياض ثائرا ضده. لكنه فشل في الحصول على تأييد النجديين، فتوجه إلى شريف مكة، محمد بن عون. وهناك فشل، أيضا، في الحصول على أية معونة ضد الإمام تركي. ولهذا عاد إلى نجد، حيث نزل الذنب ورجا أهلها أن يشفعوا له عند خاله الإمام. وعفا عنه تركي، لكنه وضعه تحت المراقبة في الرياض. وذلك سنة 1248 هـ. على أن رغبة مشاري في انتزاع الحكم من خاله ظلت طاغية على تفكيره. لذلك استغل فرصة غياب ابنه فيصل عن العاصمة فدبّر المؤامرة المذطورة لإغتياله آخر سنة 1249 هـ(عثمان بن بشر: المصدر السابق، 51/2، 63-65.

ويذكر ألويس موزل: شمال نجد، ص 237) ان

=

وبناء على ما ذكره ابن بشر فإن فيصل بن تركي أبقى الخبر الذي حمله إليه زويّد سرًّا، ورحل بأتباعه من جهة القطيف إلى الأحساء. وعلى مقربة من هذه البلدة جمع زعماء قومه وأطلعهم على ما حدث في الرياض فبايعوه على السمع والطاعة واجتمعت الكلمة على السير من هناك، والإسراع إلى محاربة مشاري[1].

ومن الملاحظ أن ابن بشر خصَّ عبد الله بن رشيد من بين أولئك الزعماء بقوله: وكان ذا رأي وشجاعة. وهذا يؤيد ما هو متداول بين كثير من الرواة النجديين من أن عبد الله كان صاحب فكرة إخفاء نبأ مقتل الإمام تركي، والتوجُّه بسرعة إلى الرياض[2]. وعلى أية حال، فإن دور عبد الله لم يقف عند حدّ المشورة والتخطيط - وإن كان ذلك بحدّ ذاته مهمًّا جدًّا - وإنما تجاوز ذلك إلى العمل والتنفيذ، كما سيأتي ذكره بعد قليل.

هذا وقد وصل فيصل بن تركي بأتباعه

=

مشاري بن عبد الرحمن قتل تركي بن عبد الله بواسطة الذهب المصري. كما يذكر(عثمان بن بشر: المصدر السابق، 272/1) ان القائد إسماعيل بك دورا في هذا الموضوع، وأن الأتراك - هكذا - اعترفوا بحكومة مشاري بعد اغتياله لخاله.

ومن الواضح ان شعور الإمام تركي نحو المصريين كان غير ودّي، كما عبّر عنه في قصيدته المشار إليها سابقا. لكن يلاحظ ان مشاري بن عبد الرحمن بدأ يحاول التخلّص من خاله منذ سنة 1245 هـ. كما يلاحظ ان شريف مكة المؤيد للمصريين، آنذاك، لم يساعده ضد الإمام تركي. ومن هنا فإنه من المرجّح ان الدافع الأكبر لمشاري كان ذاتيا، وهو الرغبة في السلطة. وهذا لا يمنع ان حاكم مصر عزم أخيرا على إخضاع حكام نجد له، كما ظهر بعد فترة قصيرة من تولّي فيصل الحكم. ومن المعروف ان وصول إسماعيل بك مع خالد بن سعود إلى نجد لم يحدث إلا سنة 1252 هـ.(عنوان المجد في تاريخ نجد: ج2/ص88). أي بعد حوالي سنتين من اغتيال الإمام تركي. أمّا ما ذكره هذا المؤلف عن اعتراف الأتراك لحكومة مشاري فينبغي ان يلاحظ أن ذلك الأمير حوصر من قبل فيصل بعد ثمانية عشر يوما من مقتل تركي، وأنه قضي عليه بعد أربعين يوما من استيلائه على السلطة. ومن المستبعد أن يحصل الاعتراف المذكور خلال هذه المدة القصيرة.

---

(1) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 65/2. وقد قال ابن بشر، هنا، عن عبد الله ابن رشيد بأنه رئيس الجبل. ومعروف أنه لم يكن، آنذاك، قد اصبح رئيسا للمنطقة المذكورة. وقد ذكر ضاري (نبذة عن تاريخ نجد:ص 35) خطأ أن فيصل بن تركي كان غازيا في عمان حين بلغه خبر مقتل أبيه، فاتجه إلى القصيم. وهناك أتي إليه عبد الله بن رشيد وسار معه إلى مشاري.

(2) Arabia Huber, Journey d'un Voyage en (1884-1833)، 151 p.p-152. أن عبد الله بن رشيد علم بخبر مقتل الإمام تركي قبل ابنه فيصل وذلك بورود رسالة إليه من الرياض مع قادم إلى الغزو، وأنه قام بإخبار فيصل بالموضوع. لكن رواية ابن بشر تبدو أصح لقربه زمنا من الحادثة ولصلته الوثيقة بقادة آل سعود.

من المنطقة الشرقية إلى الرياض بعد مقتل أبيه بثمانية عشر يومًا فقط[1]. وكان واضحًا منذ وصوله إلى هذه البلدة أن كفته راجحة على كفة خصمه. فتقدير سكانها للإمام تركي كان عظيما. واغتياله قد ترك- بدون شك- أثرا عميقًا في نفوسهم، وجعلهم مستعدين للوقوف مع من سينتقم من مغتاليه. ولعل أكبر دليل على ذلك أن من كانوا قد وضعوا في بروج أسوار المدينة للدفاع عنها فرحوا برؤية فيصل ورجاله، وساعدوا أتباعه في الدخول إليها. وحين وقع الحصار على مشاري بن عبد الرحمن في القصر كان معه مائة وأربعون رجلًا. وكان من بين هؤلاء سويّد بن علي، الذي كانت تربطه بعبد الله بن رشيد صداقة قديمة حين كانا في العراق،[2]. ولم يكن غريبًا أن يوجد سويّد بن على إلى جانب مشاري بن عبد الرحمن؛ فعلاقته بالإمام تركي قد أصبحت غير طيبة في نهاية الأمر، كما هو واضح من عزله عن إمارة جلاجل أواخر سنة 1247 هـ/1831م .[3]. وكان يهمُّه- في الدرجة الأولى- أن يجد طريقة إلى إمارة بلدته مرة أخرى. ومن هنا أسرع إلى الانضمام إلى المسيطر الجديد على أمور العاصمة، آملا أن يحصل على هدفه[4].

وكانت نهاية مشاري بن عبد الرحمن بعد بدء محاصرته في القصر معروفة. فلم تكن مسألة انهياره والقضاء عليه إلا مسألة وقت فقط. ذلك أن فيصل بن تركي المحاصر له كان يحظى بتأييد سكان العاصمة. ومن المرجَّح أنه كان يحظى- أيضا- بتأييد غيرهم من المناطق الأخرى. ويبدو أنه لم يكن لدى مشاري من المؤن والعتاد ما يمكّنه من الصمود مدة طويلة. ومن الصعب قبول مبالغة ابن بشر الظاهرة حين يقول عنه وعن رجاله الذين كانوا معه:

"وهم في حصن حصين، وعندهم من

(1) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 66/2.

(2) صالح ابن العثيمين: نشأة إمارة آل رشيد، ص 161.

(3) محمد بن عمر الفاخري: تاريخ الفاخري، دراسة وتحقيق وتعليق، عبد الله بن يوسف الشبل، **ص 122-123.**

(4) يذكر ضاري الرشيد: المصدر السابق، ص 35. أن سويّد بن على أتي إلى مشاري. وحين بدأ الحصار أكرهه مشاري على البقاء عنده. أما مجئ سويّد إلى مشاري فأمر مرجّح. لكن قضية إكراهه على البقاء معه تبدو غير صحيحة، لأنه كان بإمكان سويّد ان يهرب من أول يوم حوصر فيه القصر، ولأنه من المستبعد أن يستفاد ممن هو مكره في عملية دفاع. والمحتمل ان اتفاقا قد وقع بين الرجلين يقف بموجبه سويّد من مشاري مقابل إعادته إلى إمارة جلاجل. ولأن هذه الإمارة كانت هدف سويّد فإنه وقف مع مشاري في بداية الأمر. وحين رأى بوادر نجاح خصمه فيصل تخلّي عنه وانضم إلى هذا الخصم بعد ان وعده بتحقيق ما كان يهدف إليه وهو العودة إلى إمارة جلاجل.

السلاح وآلات الحرب كمين فوق كمين، وعندهم من الأزواد وفواكه المطاعم ما لو حاربوا مائة سنة لكفاهم" [1].

ومن الواضح أن هدفه من كلامه هذا التأكيد على أن الظلم مرتعه، وعلى أن الله كان بجانب صديق ذلك المؤلف، الإمام فيصل. وطبقًا لما ذكره هذا المؤرخ فإن فريقًا ممن كانوا محاصرين مع مشاري فقدوا الثقة بموقفهم؛ فنزلوا من القصر بعد عشرين يومًا من بدء الحصار، وأخبروا أتباع فيصل بن تركي أن الخوف قد دبَّ في نفوس المحاصرين.

وبعد يومين من نزول هؤلاء، طلب بعض من كانوا في القصر من سويّد بن علي أن يأخذ لهم أمانًا من فيصل. وكان سويّد قد اتصل به، وطلب منه الأمان على نفسه وماله ومن كان عنده في القصر، إلا من باشر قتل الإمام تركي أو ساعد على قتله.

وحين وافق فيصل على ذلك أدليت حبال من القصر، فتسلق بواسطتها أربعون رجلًا بقيادة عبد الله بن رشيد وبداح العجمي وعبد الله بن خميس. وقد نجح هؤلاء في قتل مشاري وعدد من رجاله وأخرجوا جسده ورأسه من القصر ليراه الناس، وكان ذلك في الحادي عشر من شهر صفر سنة 1250 هـ/1834م [2].

ويلاحظ أن ابن بشر لم يبيّن كيف تمت عملية اتصال سويّد بفيصل، كما يلاحظ أنه قال عن ابن رشيد "الليث الشجاع والصارم القطّاع". وهذا وذاك يدلّان على أن الروايات التي أبرزت دور عبد الله بن رشيد الكبير في هذه القضية راجحة جدًّا.

أمّا ضاري الرشيد فيقصُّ خبر محاصرة مشاري وما نتج عنها بصورة تختلف عمّا رواه ابن بشر في بعض التفصيلات، لكنها تقترب كثيرًا مما يرويه كثير من الرواة المحلّيّين. ذلك أنه يقول ما معناه إن عبد الله بن رشيد أخبر ذات ليلة بمكان سويّد بن علي في القصر فاستأذن فيصل ابن تركي في الاتّصال به للصداقة القديمة التي كانت تربط بينهما[3]. وحين أذن له اقترب من المكان الموجود فيه سويّد، وكلّمه بكلام يدل على شخص من تكلّم به. واتفقا على أن يبعث سويّد في الليلة التالية رأيه في القضية وموقفه منها. وكان سويّد قد قال لعبد الله إنه مغلوب على أمره، وإنه يودُّ أن يعرف ماذا سيحصل عليه مقابل التعاون مع فيصل. وقد فسَّر عبد الله تساؤله هذا للإمام فيصل بأنه يريد رئاسة بلده له ولأولاده من بعده. وحين وافق الإمام على ذلك عرض سويّد على عبد الله أن

(1) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 2/66- 67.

(2) عثمان بن بشر: المصدر السابق، 2/66- 67.

(3) يبدو أن أولئك الذين ذكر ابن رشد أنهم نزلوا من القصر قبل يومين من التفاوض مع سويّد هم الذين أخبروا عبد الله بن رشيد بمكان هذا الأخير.

يصعد إلى القصر بالحبال، ومعه ثلاثون رجلًا من الشجعان. وأخبره أنه مع عشرة من الذين تشابه أوضاعهم وضعه سوف يعاونونهم، أو على الأقل سيقفون على الحياد بينهم وبين مشاري ورجاله.

وحين صعد عبد الله ومن معه إلى القصر، وعلم بهم مشاري دارت بينه وبين عبد الله مشادَّة كلامية. وفي الصباح بدأت المعركة بين الطرفين، وأصيب مشاري برصاصة من أحد أتباع عبد الله وتفرق رجاله إلا واحد من عبيده الأقوياء ظل يقاوم ببسالة[1]. وحين أعياهم أمره فكَّر عبد الله في حيلة للإيقاع به، فاختفى في مكان معيَّن وباغته من الخلف. وكان قد اتفق مع أصحابه أن يسرعوا إليه حين يسمعون نداءه. ولما فعل ذلك أتوا إليه؛ وكانت النتيجة أن قُتل ذلك العبد. وقد أصيب عبد الله بجروح في يديه من جراء شدِّ العبد سلاحه عليهما. أمَّا مشاري فقد لجأ إلى مسجد القصر، وفتح المنتصرون الباب فدخل فيصل وأغلظ لمشاري القول. ثم أمر بإخراجه من المسجد وقتله[2].

---

(1) المشهور أن هذا العبد هو أبو حمزة الذي قتل الإمام تركي بن عبد الله. انظر: ضاري ال رشيد: المصدر السابق، ص 39، هامش 1، ثم قارنه: عثمان بن بشر: المصدر السابق، 64/2.

(2) ضاري بن فهيد الرشيد: المصدرالسابق، ص35 – 41؛ ومن الواضح خطأ هوبير (ج 2 –ص 153) حين قال =

= إن ابن ثنيان هو الذي قتل أبا فيصل، وإن فيصلا هو الذي طعن العبد حين اشتباكه مع عبد الله بن رشيد. أمّا ما ذكره موزل(شمال نجد:ص 272) عن هذا الموضوع فقريب مما ورد في ابن بشر، الذي كان أحد مصادره.

المراجع

المراجع العربية:

(1) عثمان بن بشر : عنوان المجد فى تاريخ نجد، تحقيق عبد الرحمن بن عبد اللطيف أل شيخ الطبعة الثالثة الرياض وزارة المعارف : 1394 هـ / 1974م، 1 / 209 - 211 .

(2) عباس العزاوي: عشائر العراق - مكتبة الصفا والمروة.

(3) حسين بن غنام - تاريخ ابن غنام.

(4) أمين الريحاني: تاريخ نجد وملحقاته ، دار الريحاني للطباعة والنشر ، الطبعة الأولي ، بيروت ، 1954م

(5) فهد المارك: من شيم العرب، ط1، بيروت 1386 هـ 242/1.

(6) حمد الجاسر، في شمال غرب الجزيرة، دار اليمامة، الرياض، 1390 هـ ص 123.

(7) انظر الوثائق ذات الأرقام 133/1/5، 57/1/5، 157/1/5 في دارة الملك عبد العزيز في الرياض.

(8) على الهندي: زهرة الخمائل في تراجم علماء حائل، جدة، د.ن، 1380 هـ.

(9) ضاري بن فهيد الرشيد - كتاب نبذة تاريخية عن نجد.

(10) عبد الله الصالح العثيمين كتاب "نشأة إمارة آل رشيد" للدكتور صالح ابن العثيمين. رواية شفهية من الشاب مشعل آل.

(11) الويس موزل: تاريخ الدولة السعودية ، مجلة العرب ، ج 3 - 4 ، س 11 ، رمضان - شوال 1396 هـ / سبتمبر - اكتوبر 1976م ، ص ص 206 - 281 .

(12) فؤاد حمزة مذكرات ووثائق.

(13) محمد بن عمر الفاخري: تاريخ الفاخري، دراسة وتحقيق وتعليق، عبد الله بن يوسف الشبل، دارة الملك عبد العزيز، الرياض، ط2، 1419 هـ/1999م.

المراجع الأجنبية:

(1) Michael John Baran, The Rashidi Amirate of Hayl, p. 34.

(2) Madawi Al Rasheed, Durable and Non-Durable Dynasties: The Rashidis and Sa'udis in

(3) Central Arabia, p. 145-146

(4) Huber, Journey d'un Voyage en Arabia(1833-1884), p.p 151-152.

تأثيرات المغرب الثقافية على السودانيين جنوب الصحراء

(التصوف المغربي نموذجا)

د. مَامُودُو كَانْ

أستاذ التاريخ الوسيط - قسم التاريخ والحضارة -

كلية اللغة العربية والعلوم الإنسانية

جامعة العلوم الإسلامية بالعيون / موريتانيا

إن المتأمل لما يجري في العالم قاطبة والعالم الإسلامي على وجه الخصوص من تشويه لصورة الإسلام والمسلمين، وما عليه غير قليل من المسلمين من ضياء، نرى أنه من الأهمية بمكان الاهتمام بدراسة التصوف الإسلامي عامة والمغربي منه على الخصوص، نظرا لما فيه - وما عرف به - من انفتاح وتسامح عبر التاريخ في المجتمعات التي حظيت بالإقبال عليه، بالإضافة إلى الدور الذي يمكنه أن يلعبه في سبيل دعم وتكريس حوار الثقافات والحضارات والإسهام في بناء مجتمعات فاضلة تعيش في سلام ومحبة وتواصل إيجابي، بدل الركون إلى قيم الصراع والعنف المتبادل والكراهية القاتلة. ولعل في الاهتمام بالتصوف في الدراسات الحديثة والمعاصرة ما يدل على رغبة جامحة في إيجاد حلول لسد الفراغ الروحي للإنسان المعاصر ومعاناته ما جعله يبحث عن بديل لهذا النقص من خلال الإقبال المكثف وفي فترة زمنية قياسية (السودان الغربي نموذجا) على أخلاقيات المتصوفة وإحياء القيم الروحية ذات البعد النفسي والسلوكي فوجد السودانيون في التصوف الإسلامي والمغربي أساسا ضالتهم ومسعاهم.

ومن أجل تحقيق أهداف الدراسة المنوه عنها سيتم التركيز على العناصر التالية التي يمكن من خلالها ملامسة بعض ملامح هذه التأثيرات وعمق تفاعلها مع السودانيين وهي:

أولا: التصوف تعريفه واشتقاقه.

ثانيا: دور المغرب في انتقال المذهب المالكي إلى بلاد السودان الغربي

ثالثا: المذهب المالكي وانتشار الطرق الصوفية في بلاد السودان الغربي

رابعا: أهم الطرق الصوفية في بلاد السودان الغربي

خامسا: مكانة المتصوفة وتأثيرهم في المجتمع السوداني.

سادسا: أثر التصوف المغربي على السودانيين

وقبل التطرق لهذه المحاور من المهم الوقوف عند نشأة التصوف الإسلامي، حيث كان أول ما نشأ في الإسلام من التقشف والورع والتعبّد والزهد والتقوي وغير ذلك من مظاهر الانصراف عن الدنيا والإقبال علي الدين الحنيف مما كان عاما شائعا بين المسلمين في حياتهم الأولي[1].

وهو تجربة روحية يعيشها الإنسان ويترجمها أفعالا وسلوكا يوميا، فيكتسب خلالها خصائص وصفات تصلح فيها القلوب والجوارح فتتجرد من كل مفاتن الدنيا ومباهجها[2]، وبذلك يتجسد التصوف الإسلامي علي أرض الواقع بممارسة النشاط الشعائري وما يحققه ذلك من علاقات كثيرة تدل علي التعاون والمساواة، والمحبة والتكافل الاجتماعي، مما يؤدي إلي التماسك والترابط بين فئات المجتمع المسلم من ناحية ومريدي طرق التصوف الإسلامي من ناحية أخري. هذا الوجود الصوفي الذي عرفته بلاد السودان الغربي مؤخرا بعد ما ظهر في المشرق و المغرب ولعب أدوارا ما زالت أصداؤها ماثلة علي الساحة العربية و الإسلامية بصفة عامة، ومع وجود زوايا التصوف الإسلامي في بلاد السودان الغربي بدأ معها انتشار المحاضر لتعليم القرآن الكريم في أرجاء مختلفة من البلاد السودانية وأقبل الناس عليها بشغف و رضي فكانت لهم في رحابها علم و جهاد ثقافي كبير و عطاء ثري في سبيل نشر المعرفة المرتبطة بالعلوم الإسلامية[3].

ولعل ظهور الطريقة القادرية في بلاد السودان الغربي متمثلة في الشيخ سيدي المختار الكنتي كانت بمثابة النواة الأولي للتصوف الطرقي فيها، بالإضافة إلي الطريقة الشاذلية التي دخلت البلاد عن طريق شيخين مغربيين هما: أحمد زروق المتوفي سنة 963 ه ومحمد ناصر الدرعي المتوفي سنة 1036م، وأخيرا الطريقة التجانية التي دخلت هي الأخرى بواسطة محمد الحافظ العلوي المتوفي سنة 1838م بلاد السودان الغربي، حيث يعتبر أول من نقل تعاليم الطريقة إلي هذه البلاد[4].

---

(1) أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992، ص73

(2) محمد مصطفي حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية 1984، ص17

(3) الخليل النحوي، بلاد شنقيط... المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987، ص39

(4) محمد المصطفي ولد البشير، الطريقة التجانية في المغرب وموريتانيا، دراسة مقارنة، بحث لنيل =

أولا: التصوف تعريفه واشتقاقه:

يبدو أن علم التصوف كان من بين المؤثرات الثقافية المغربية البارزة على السودانيين وذلك ما يتضح من خلال إقبال السودانيين عليه بشكل ملفت للنظر، وقبل الخوض في ملامح هذه التأثيرات لا بد من الوقوف على معنى التصوف واشتقاقه حسب ما اطلعنا عليه من المادة المصدرية والمرجعية.

وفي حديث لابن خلدون حول علم التصوف وتحليله من حيث بدايته ومسبباته ما يوقفنا على التعريف الشامل للتصوف وذلك حين يقول: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامّا في الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[1].

أما عن اشتقاق كلمة الصوفية فيرى القشيريّ أنه "لا يشهد لهذا الإسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي قال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه"[2]، ويعلل بن خلدون في هذا قائلا:

"قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق إنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"[3].

هذا مع العلم أن التصوف في طوره الأول الذي يبدأ من القرن الأول الهجري ويمتد إلى أواخر القرن الثاني الهجري لم يكن متميزا بمميزات تخصه، حيث كان عبارة عن التقيد بالكتاب والسنّة وإتباع طريقة الرسول ﷺ نهجا وسلوكا والالتزام بالإسلام كعقيدة راسخة، والخوف من الله وعقابه ولم يكن من أصحابه رضوان الله عليهم تمييز عن غيرهم ولا أمكنة خاصة بهم ولا اصطلاحات ولا مقامات[4].

ويذكر البعض أن التصوف هو مصدر الفعل

=

شهادة الماستر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، المغرب 2009 ـ 2010، مرقونة، ص72

(1) انظر: العبر، دار الفكر، 1988، ط2، ج1، ص61

(2) العبر، م س، ج1، ص611

(3) العبر، م س، ج1، ص611

(4) أبو العباس البوني، منبع أصول الحكمة، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة 1988، ص43

الخماسي المصوغ من (صرف) للدلالة علي لبس الصوف ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمي في الإسلام صوفيا[1]، ويري آخرون أن كلمة تصوف كلمة محدثة لم تعرف إلا بعد عهد الصحابة والتابعين، وكانت طريقة هؤلاء القوم في التصوف تستهدف العكوف علي العبادة والانقطاع إلي الله تعالي والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، فأخذ الزهد وحب الله منحي فلسفيا مع الحسن البصري (ت 110 هـ)، ورابعة العدوية (ت 135 هـ) وغيرهم فيما بعد حيث جنح التصوف إلي الفكر والتأمل وظهرت المقامات والاصطلاحات الصوفية[2]، هكذا اختلف في اشتقاق كلمة التصوف وتضاربت الآراء وتناقضت أحيانا أخري[3]، بين المهتمين.

وبصفة عامة امتاز التصوف الإسلامي عن غيره من العلوم والفنون بكثرة تعاريفه واختلافها وتنوعها ولعل ما يمكن تلخيصه من بين تلك التعاريف هو أن التصوف بوجه عام أسلوب حياة يتخذه الإنسان للقرب من الله لتحقيق كماله الأخلاقي وطريقا لسعادته الروحية[4]، كما يتبيّن من وصف الجنيد لطريقتهم حتي قيل فيه طريق الجنيد، قائلا: "طريقنا مضبوط بالكتاب والسنّة، من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، ولم يتفقه، لا يقتدي به"[5]، وكذلك شرح الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال" كيف اهتدي إلي التصوف، وأنه يري التصوف هو العلم الوحيد الموصل إلي الله، ومن أجل ذلك هجر ما كان مشتغلا به من تدريس العلوم وأقبل بكليته عليه وألف فيه الكتب العديدة وأعظمها وأكبرها كتاب (الإحياء) الذائع الصيت[6].

ثانيا: دور المغرب في انتقال المذهب المالكي إلي بلاد السودان الغربي

لا غرو أن يكون من تجليات تأثيرات بلاد المغرب علي السودان الغربي ظهور المذهب المالكي

(1) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد التاسع، مادة صوف، ص328 وما بعدها

(2) أبو العباس البوني، شمس المعارف الكبرى، دار المنار، تونس 1990، ص11

(3) حسين سيد عبد الله مراد، المتصوفة في المغرب الأقصى في عصري المرابطين والموحدين، المطبعة الإسلامية الحديثة، االقاهرة، 2001، ص (9 ــ 12) / الخليل النحوي، بلاد شنقيط.. م س، ص120

(4) المتصوفة في المغرب الأقصى، م س، ص12 ــ 13

(5) محمد زكي إبراهيم، أصول الوصول، أدلة أهم معالم الصوفية الحقة من صريح الكتاب والسنّة، مطبعة حسان، القاهرة 1984، ط3، ج1، ص15 / محمد كمال جعفر، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 1980، ص17

(6) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة 1988، ط3، ص8

فـي هـذا الأخير بعـد انتقالـه مـن الأنـدلس[1]، وانتشـاره فـي المغرب الأقصـى[2]، فـي عهـد الأدارسـة[3]، ومنها إلـي بـلاد السـودان الغربـي لاحقا وفي هذا الصدد يقول ابن فرحون: "... فغلـب مـذهب مالـك رحمه الله علـي أهـل الحجاز والبصرة ومصر وما والاهما من بلاد إفريقية و الأندلس وصقلية والمغرب إلي بلاد من أسلم مـن السـودان إلـي وقتنـا هـذا"[4]، واسـتمر هـذا الانتشـــار شـــيئا فشـــيئا إلـــي أنحملـــه أوائـــل المعلمـين علمـاء وفقهـاء سـنّيين مـالكيين[5]، في جنوب الصحراء أمثال عبد الله بن ياسين[6]، وأبـي بكـر الحضـرمي وإبـراهيم الأمـوي[7].

أما عـن أسباب انتقـال المذهب المالكي إلـي بـلاد الأنـدلس والمغـرب فقـد ذكـر أحمـد بـن المقري بأن "أهل الأندلس كانوا فـي القديم علـي مـذهب الأوزاعـي وأهـل الشام منذ أول الفتـح، ففـي دولـة الحكـم بـن هشـام بـن عبـد الرحمن الداخل انتقلت الفتوي إلـي رأي مالك بن أنس وأهل المدينة فانتشر علم مالك ورأيه بقرطبـة والأنـدلس جميعـا بـل والمغـرب وذلـك بـرأي الحكـم (بـن هشـام) واختيـاره ... فـذهب الجمهـور إلـي أن سـببه رحلـة علمـاء الأنـدلس إلي المدينة فلما رجعوا إلـي الأنـدلس وصـفوا فضـــل مالـــك وســـعة علمـــه وجـــلال قـــدره فـأعظموه، وقيـل إن الإمـام مالكـا سـأل بعـض الأندلسيين عن سيرة ملك الأندلس فوصف له سيرته فأعجبت مالكا لكـون سيرة بنـي العباس فـي ذلـك الوقـت لـم تكـن بمرضـية، وكابـد لما صنع أبو جعفـر المنصـور بالعلويـة بالمدينـة مـن الحـبس والإهانـة وغيرهمـا فقـال الإمـام مالـك لذلك المخبر: نسأل الله أن يزين حرمنا بملكهم ... مع ما علم من جلالـة مالك ودينـه فحمل النـاس علـي مذهبـه وتـرك مـذهب الأوزاعـي ..."[8] وقد ورد نص في هذا المعني عند عبد

---

(1) الناصـري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصـى، تحقيـق جعفـر ومحمـد الناصـري، دار الكتـاب، الـدار البيضاء، 1955،ج1، ص138

(2) الاستقصـــا، م س، ج1، ص138 / ابـــن فرحـــون، كتاب الديباج في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ص12 وما بعدها

(3) الاستقصا، م س، ج1، ص138

(4) انظر: كتاب الديباج، م س، ص12

(5) ابـن بطوطـة، تحفـة النظـار فـي غرائـب الأمصـار، تحقيق طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ص689

(6) البكـري، المسالك والممالك، تحقيـق أدريـان فـان ليفـن وأنـدري فيـري، الـدار العربيـة للكتـاب، تـونس 1992، ج2، ص858 ـ 859 ـ 860

(7) الخليل النحوي، بلاد شنقيط، ص197 ـ 198

(8) انظـر: نفـح الطيـب فـي غصـن الأنـدلس الرطـب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1988، ج3، ص230

الواحد المراكشي مع بعض الاختلاف في تفاصيله[1].

وبعد أن استقر المذهب المالكي في الأندلس والمغرب أصبح بلاد السودان الغربي فيما بعد من أهم المناطق التي ساد فيها المذهب دون غيره حيث أقبل السلاطين السودانيون علي جلب الفقهاء المالكيين من أجل التفقه في المذهب[2]، حتي غدي بلاد السودان الغربي في عهد مملكتي مالي وسنغي من بين أهم مناطق العالم الإسلامي ازدهارا بالعلوم الشرعية والثقافة الإسلامية.

ليس من شك أن المهتم بتاريخ انتشار الإسلام في جنوب الصحراء يلاحظ لأول وهلة أن من بين أهم تأثيرات انتشار الإسلام في السودانيين هو انتشار المذهب المالكي وبروز ظاهرة التصوف في لونه المغربي وانتشاره علي نطاق واسع[3]، وهو تصوف اخترق صعوبات الرمال وتحدي مناخ الصحراء رفقة التجار والقوافل التجارية والدعاة المغاربة ليحظى بقبول ورضي أهالي بلاد السودان الغربي بمفهومها الجغرافي، حيث ساهم في توسيع دائرة انتشار الإسلام وفي ترقية المجتمع في الفضاء السوداني.

ثالثا: المذهب المالكي وانتشار الطرق الصوفية في بلاد السودان الغربي

إن انتشار الطرق الصوفية في بلاد السودان الغربي تزامن علي ما يبدو واستقرار المذهب المالكي فيها حوالي النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي، ولعل في حديث البكري عن قبائل لمتونه ما يوحي بذلك حين يقول: "وهذه القبائل هي التي قامت بعد الأربعين وأربعمائة (هجرية) بدعوة الحق وردّ المظالم وقطع جميع المغارم وهم علي السنّة ومتمسكون بمذهب مالك بن أنس ﷺ وكان الذي نهج ذلك فيهم ودعا إلي الرباط ودعوة الحق عبد الله بن ياسين"[4]، الجزولي المغربي.

وفي هذا ما يدل علي تأثير المغاربة وبلاد

(1) انظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب الأقصى، تحقيق المنصور خليل عمران، دار الكتب العلمية، بيروت 1998، ص17 ــ 18 / القلقشندى، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق الخطيب نبيل خالد، دار الفكر، 1987، ط1، ج5، ص285

(2) العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق أبو ضيف أحمد مصطفي، توزيع شوسبرس 1988، ص59 ـ 60

(3) أبو العلاء عفيفي، تصوف الثورة الروحية في =

= الإسلام، دار المعارف، القاهرة 1963، ط1، ص7

(4) المسالك والممالك، ج2، ص858 وما بعدها / مسالك الأبصار، م س، ص55، 60، 69 / صبح الأعشى، م س، ج5، ص258

المغرب الأقصى على السودانيين وبلاد السودان بشكل مباشر، حيث عرفت بلاد المغرب الأقصى بكثرة انتشار الطرق الصوفية فيها بشكل كبير، كما كان للتأثير المشرقي أكبر الأثر في ازدهار التصوف المغربي إذ صادف فيها أرضا خصبا ساعدت سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشر في انتشاره[1]. وهذه القبائل الصنهاجية من (لمتونه وجدالة ومسوفة) من المعروف أنها ساهمت في تصحيح صورة الإسلام والمحافظة على ممارسة شعائره في بلاد السودان الغربي، بعد ما كان انتشاره فيها بشكل غير منتظم ومنظم ويشوبه العديد من الممارسات الخاطئة، ففي حديثه عن مملكة غانة يقول القلقشندى: "كان أهل غانة أسلموا في أول الفتح الإسلامي"[2]، وفي حديثه عن قبيلة بني لمتونه الصنهاجية يقول البكري: وهم "ظواعن رحالة في الصحراء ما بين بلاد السودان وبلاد الإسلام وهم إلي السودان أقرب وهم علي السنّة مجاهدون للسودان"[3].

وقد ساهم رحلة سلطان مملكة مالي منسا موسي إلي الديار المقدسة لأداء فريضة الحج[4]، في سرعة وتيرة انتشار المذهب المالكي وازدهاره ومن خلاله الطرق الصوفية بمختلف فروعها في السودان الغربي، وكان السلطان منسا موسي متدينا بشكل كبير وفي ذلك يقول ابن أمير حاجب: "ولقد كان هذا السلطان مدة مقامه بمصر قبل توجهه إلي الحجاز الشريف وبعده، علي نمط واحد في العبادة والتوجه إلي الله ﷻ، كأنه بين يديه لكثرة حضوره، وكان هو ومن معه علي مثل هذا مع حسن الزيّ في الملبس والسكينة والوقار، وكان كريما جوادا، كثير الصدقة والبر"[5]، كذلك ساهم في نشر الإسلام ببلاده حيث "بني المساجد والجوامع والمواذن وأقام به (بلده) الجُمع والجماعات والأذن، وجلب إلي بلاده الفقهاء من مذهب الإمام مالك ﷺ، وتفقّه في الدين[6].

---

(1) Michaux Bellaire, Essai sur l'histoire ries marocaines,2tri, 1921édes confr Hesperis, vol 1, t1

ـــ المتصوفة في بلاد المغرب الأقصى، م س، ص17 وما يليها

(2) صبح الأعشى، م س، ج5، ص274 / الزهري، كتاب الجغرافية، تحقيق محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، دون تاريخ، ص125 ـ 126 / الناصري، م س، ج5، ص99

(3) المسالك والممالك، م س، ج2، ص857

(4) مسالك الأبصار، م س، ص60 / صبح الأعشى، م س، ج5، ص285 / المقريزي، الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك، تحقيق جمال الشيال، مكتبة الخانجى، مصر، 1955، ص112

(5) العمري، م س، ص70

(6) العمري، م س، ص59 ـ 60 / الكعتي، تاريخ =

ولعل من أثر رحلات السودانيين العلمية والحجّية إلي المشرق عبر المغرب تلك المدرسة المالكية التي بناها أهالي السودان الغربي في مدينة الفسطاط المصرية والتي كانت تنزل فيها وفودهم[1]، سواء القاصدة منها مصر أو التي في طريقها إلي أرض الحجاز.

ولا غرو أن يكون للسودانيين مثل هذه الأماكن في البلاد الإسلامية إذا علمنا أن الإسلام خلال القرن الرابع عشر الميلادي قد عمَّ السودان الغربي علي حد قول ابن سعيد المغربي، حين يقول: "وأما في عصرنا هذا فما علي شاطئ النيل من بلاد التكرور مدينة إلا وقد دخلها الإسلام وجميعها لسلطان التكرور"[2]، حتي قيل إنه كانت "كلمة التوحيد والهداية في بلاد الصحراء متصلة من طرابلس إلي مدينة غانة وكُوكُو"[3]، التي هي مدينة غَاوُ المعروفة حاليا ببلاد مالي.

ولعل الناصري تفطن إلي إسلام السودانيين المبكر فأشار إلي "أن أهل السودان معروفون بالإسلام من لدن قديم وأنهم من أحسن الأمم إسلاما وأقومهم دينا وأكثرهم للعلم وأهله تحصيلا ومحبة وهذا الأمر شائع في جل ممالكهم الموالية للغرب كما علمت ... إذ السودان قوم مسلمون فلهم ما لنا وعليهم ما علينا"[4]، وهذه الشهادة تدعم كون بلاد المغرب ملاذا للطلبة السودانيين وبعض العلماء الذين كانوا يقصدون المغرب للمزيد من التفقه من جهة وبعضهم الآخر في طريقه إلي أرض الحجاز من جهة ثانية. ولعل رباط عبد الله بن ياسين في نهر السنغال خير ما يعبر عن إسلام هؤلاء بحيث أن القبائل المتوطنة في المنطقة أصبحت غالبيتها "علي السنّة ومتمسكون بمذهب مالك ابن أنس ﵁ وكان الذي نهج ذلك فيهم ودعا الناس إلي الرباط ودعوة الحق عبد

=

الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس، نشر ديلافوس، وهوداس، باريس 1981، ص32 / السعدي، تاريخ السودان، تحقيق هوداس وتلميذه، باريس 1981، ص7

(1) مسالك الأبصار، م س، ص55

(2) نظر: كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، منشورات المكتب التجاري بيروت 1970، ص91

(3) مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء 1985، ص111/ ابن سعيد المغربي، بسط الأرض في الطول والأرض، تحقيق

=

=

خوان قرنيط خينيس، معهد مولاي الحسن، تطوان، المغرب 1958، ص26،

28/ ابن إياس الحنفي، نشف الأزهار في عجائب الأقطار، مخطوط رقم 122د، الخزانة العامة الرباط، ص215

(4) انظر: الاستقصا، م س، ج5، ص131 وما بعدها / ص103

الله بن ياسين[1]. لا شك أن تأثير عبد الله بن ياسين كان بالغ الأهمية ومنقطع النظير في أصول مدرسة الشيوخ السودانيين التي ارتبطت بشكل كبير بحركة ومدرسة الشيوخ المغاربة من علماء وفقهاء ومتصوفة من أمثال الفقيه أبي عمران الفاسي[2]، والفقيه وجاج بن زلوي[3]، وغيرهما مكّن السودانيين التعرف علي العديد من مصادر التصوف المغربي التي كانت متداولة وقتها كالممتع لابن أبي طالب القيرواني، وكتاب الإشارة للسالمي[4]، وغيرها من المصادر المغربية التي تحمل في طياتها معلومات عن المتصوفة المغاربة وأوضاعهم[5]، بصفة عامة. ويذكر أن معظم هذه المؤلفات الصوفية اشتهرت بين صوفية بلاد السودان الغربي واطلعوا عليها وتأثروا بها، علي أساس أن العلماء المغاربة هم من أوائل الدعاة إلي الإسلام في السودان الغربي فإن إرهاصات الفكر المغربي فيها يعود إلي فترة مبكرة من ظهور الإسلام في المنطقة حيث تشبع

(1) البكري، م س، ج2، ص858

(2) البكري، م س، ج2، ص858

(3) البكري، م س، ج2، ص858 ـ 859

(4) العبر، م س، ج1، ص339

(5) عبد العزيز بنعبد الله، مصادر التصوف المغربي، لابن عبد الله عبد العزيز، مجلة التاريخ العربي، عدد22، 2002

صص (203 ـ 220)

حركة المرابطين مذهبيا وفكريا بالطابع المغربي[6].

رابعا: أهم الطرق الصوفية في بلاد السودان الغربي

دخلت السودان الغربي عدة طرق صوفية سيطرت كل منها علي مجموعة قارة أو من البدو الرحل في مناطق مختلفة، ويبدو أنها جاءت في فترات زمنية غير متباعدة، وعلي أيدي شيوخ مغاربة، وبما أن هذه المناطق ومجالها الجغرافي ظل مفتوحا وأن شيوخ التصوف يتنافسون في نشر طرقهم، فإن تحديد أول هذه الطرق وصولا إلي هذه المناطق السودانية والصحراوية يبدو أمرا صعبا وإن لم يكن مستحيلا، ومع ذلك يعتقد أن أولها وصولا هي الطريقة القادرية فالشاذلية ثم التجانية بالإضافة إلي طرق أخري أقل انتشارا من سابقاتها[7]. لذلك فإن المتتبع يمكنه أن يلاحظ بسهولة مدي تغلغل حياة الصوفية في الآونة الأخيرة في عديد من الأوساط الاجتماعية لدي السودانيين بمختلف ألوانهم، وتأثيره في توجيه الحياة

(6) العلوي عبد العزيز، "تأثيرات بلاد المغرب" علي حضارة السودان الغربي في العصر الوسيط ـ الدين والفكر (أطروحة مرقونة)، كلية الآداب، سايس فاس 1999، ج2، ص315، 386

(7) الخليل النحوي، بلاد شنقيط، م س، ص119

الروحية بشكل كبير بداخل تلك المجتمعات، وخاصة التصوف المغربي الذي له خصوصيته عبر تاريخه الطويل حيث تميز بسمات الوسطية والاعتدال والمرونة وقبول المخالف والتعايش والتسامح والتعاون ونفع الغير، وغير ذلك من القيم النبيلة، وهو ما ساعد السودانيين على الإقبال عليه ممارسة ومدارسة، حيث ظهر في بلاد السودان الغربي عدد من الزوايا خدمة للدين والمجتمع. فارتبط السودانيون على إثره بالزوايا المغربية ارتباطا وثيقا عن طريق تبادل زيارات روحية، علمية، وتَعبُدية ما بين المريدين وأشياخهم بما فيها زيارة الأضرحة (ضريح الشيخ سيدي أحمد بن محمد التجاني في فاس نموذجا)، وهو ما يبين مدى عمق العلاقات التي كانت قائمة بين المنطقتين ودور المغرب الثقافي في السودان الغربي، وذلك ما يتجلى بوضوح في انتشار بعض هذه الطرق فيها كالقادرية التي تعتبر من أهم هذه الطرق الصوفية وأوسعها انتشارا ليس فقط في بلاد السودان الغربي بل في العالم الإسلامي وأبلغها تأثيرا فكريا واجتماعيا وسياسيا، والقادرية منسوبة إلى مؤسسها سيدي عبد القادر الجيلاني المتوفي (ت 561ه/ 1167م)، وقد انتقلت طريقته إلى المغرب عن طريق أبي مدين شعيب الأنصاري الأندلسي (ت 594ه/ 1198م)، وأخذها عنه عبد السلام بن مشيش الذي انتشرت على يده بصفة محدودة، وكان من مريدي الطريقة القادرية الشيخ أبي يعزي الذي أخذ عن القطب الكبير الشيخ مولاي سيدي عبد القادر الجيلاني[1]، وعرفت الطريقة انتشارا واسعا على يد الشيخ عبد الكريم المغيلي التلمساني التواتي (ت 940ه/ 1533م) الذي زار بلاد السودان الغربي[2]، وعنه أخذها الشيخ سيدي اعمر بن الشيخ سيد أحمد البكاي الكنتي (ت 959ه/ 1552م)[3] ، الذي إليه ينسب تأسيسها في السودان الغربي. وتنقسم القادرية إلى شعبتين كبيرتين في السودان الغربي هما: البكائية، والفاضلية، وهي منسوبة على التوالي إلى كل من الشيخ سيد اعمر بن الشيخ سيد أحمد البكاي الكنتي، والشيخ محمد فاضل بن مامين القلقمي (1780 ــ 1869م)، وإلى الطريقة البكائية ينتسب عدد كبير من العلماء من مختلف بلاد السودان

(1) فتح الشكور، م س، ص205

(2) العباس بن إبراهيم السملالي، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، تحقيق بن منصور عبد الوهاب، المطبعة الملكية الرباط 1993، ج4، ص127 وما بعدها/ الخليل النحوي، بلاد شنقيط، م س، ص121 / محمد الأمين ولد سيد أحمد، السلطة والفقهاء في إمارة الترارزة، مطبعة المنارة، لكصر، نواكشوط، موريتانيا 2003، ط1، ص75

(3) السلطة والفقهاء في إمارة الترارزة، م س، ص75

الغربي[1].أما الطريقة الشاذلية فتنسب إلى الإمام أبي الحسن الشاذلي الذي ولد سنة 571ه في صعيد مصر، وقد دخلت الشاذلية إلى السودان الغربي عن طريق شيخين مغربيين هما: أحمد زروق (ت 963ه)، ومحمد ناصر الدرعي (ت 1036ه)، وبهذين الشيخين تمر السلسلة المحلية للطريقة الشاذلية وهي طريقة نخبوية محدودة الانتشار بين العامة إذا ما قورنت بطرق أخرى مثل القادرية، ويذكر أنه تزامن دخول الشاذلية مع القادرية في السودان الغربي خلال القرن العاشر الهجري، وربما حسب البعض أنها دخلت قبل القادرية[2]. ويقسم البعض الطريقة الشاذلية إلى المتالية والأغظفية وهذه الأخيرة يصل سندها إلى محمد ناصر الدرعي مما يعني أنها فرع ثاني للشاذلية في المنطقة وهي عبارة عن مزيج بين الطريقتين القادرية والشاذلية[3]، وذهب البعض إلى الطريقة الشاذلية فرع من الطريقة الناصرية[4]، هذا فضلا عن الطريقة الناصرية[5]، والطريقة السنوسية[6]، وغيرها كالجزولية.

ففي ترجمة الطالب سيد أحمد التواتي ما يؤكد ذلك إذ يذكر أنه كان "مشتغلا بالتصوف فترى بخزانته كثيرا من كتب التصوف ونحوها أخذ طريق الصوفية والناصرية والغازية..."[7]، ويذكر سيد إبراهيم البصيري المغربي أنه أثناء إقامته ببلاد السودان الغربي وحين عزم على السير طلب منه الشيخ سيد محمد المجتبى بأرض شمامه بكل إلحاح أن ينخرط في سلك

---

(1) بلاد شنقيط المنارة والرباط، م س، ص121 ـ 122، 26، 27/ حياة موريتانيا، الجزء الثقافي، م س، ص94

محمد سالم ولد اغربط، القادرية الفاضلية في موريتانيا وموقفها من الاستعمار الفرنسي، كلية الآداب، جامعة نواكشوط

1990، 1991، مرقونة، ص41

(2) الخليل النحوي، بلاد شنقيط، م س، ص122 . 123

(3) حياة موريتانيا، الجزء الثقافي، م س، ص94 / بلاد شنقيط المنارة والرباط، م س، ص124، 129

(4) ابن عيشون الشراط، أبو عبد الله محمد، الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، تحقيق زهراء النظام،

منشورات كلية الآداب، الرباط، 1997، ص80 هامش (121) / البرتلي الولاتي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء

التكرور، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981، ص127/ المختار بن حامد،

حياة موريتانيا، الجزء الثقافي الدار العربية للكتاب، 1990، ص93 / الخليل النحوي، بلاد شنقيط، م س، ص122 ـ 123، 129

(5) السوسي محمد المختار، المعسول، المغرب، دون تاريخ، ج12، ص112

(6) دائرة المعارف الإسلامية، م س، المجلد السابع، ص135

(7) فتح الشكور، م س، ص42 ـ 43

أتباعه وأن يتخذه شيخا، وأنه اعتذر له، بأنه قد تمسك بالطريقة الناصرية[1]، مما يعني أن الشيخ سيد محمد المجتبى لم يكن من أتباع الناصرية.

أما الطريقة التجانية فتنسب إلي أبي العباس أحمد بن محمد بن المختار بن أحمد الشريف التجاني (1150 ـ 1235هـ/ 1737 ـ 1815م)[2]، وتعتبر من آخر الطرق الصوفية وصولا إلي السودان الغربي، وقد تلقاها عن مؤسسها بفاس عدد من علماء بلاد السودان الغربي من أمثال الشيخ محمد الحافظ بن المختار بن حبيب العلوي، وإليه يعود الفضل في نشر التجانية في المنطقة، وأخذها سيد مولود فال عن الشيخ محمد الحافظ العلوي. كان قدوم الشيخ التجاني إلي مدينة فاس سنة 1213 هـ[3]، حوالي 1798م، وتوفي فيها سنة 1230 هـ/1815م وكانت جنازته مشهودة وقبره في فاس يتبرك به[4]، وعن نشأة الزاوية التجانية بمدينة فاس ببلاد المغرب الأقصى وملابساتها نحيل القارئ إلي دراسة أحمد الأزمي[5]، تفاديا للتكرار.

ومن فروع التجانية الأساسية في بلاد السودان الغربي التجانية الحموية نسبة إلي الشيخ أحمدَ بن محمد بن سيدنا عمر الشهير علماَ بـ "حماه الله الشريف التيشيتي" الذي كان من أهم المتصوفة المقاومين للاستعمار في غرب إفريقيا وتلقبه المصادر الفرنسية بـ " شريف انيورو"[6].

---

(1) المعسول، م س، ج12، ص112

(2) ابن مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة الزكية، القاهرة 1350 هـ ص378 ـ 379

/ دائرة المعارف الإسلامية، م س، المجلد السابع، ص226

ـ أحمد الأزمي، الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وزارة الأوقاف، المغرب 2000، ج1، الفصل الأول من الباب الأول / أحمد الأزمي، الطريقة التجانية وأدوارها التربوية والروحية والفكرية

والسياسية في المغرب والسودان الغربي بين الماضي والحاضر، صص (9 ــ 23)، ص11 ــ 17، ضمن الطرق الصوفية

الإفريقية أدوار ورهانات جديدة، معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 2001.

(3) شجرة النور الزكية، م س، ص378 ـ 379

(4) شجرة النور الزكية، م س، ص378 ـ 379

(5) الطريقة التجانية، م س، ج1، الفصل الثاني من الباب الأول

(6) للتوسع حول الحموية يمكن الاطلاع على دراسة الباحث الجامعي:

أحمد ولد نافع: عن التصوف المجاهد في غرب إفريقيا، الحموية نموذجا، مجلة فضاءات، طرابلس، ليبيا، 2010، ص45

أو زيارة موقع الباحث على شبكة المعلومات الدولية (الانترنت):

www.ahmedonava.blogspot.com

والتجانية الحافظية نسبة إلي الشيخ محمد الحافظ العلوي، وقد انتشرت الطريقة التجانية انتشارا واسعا في السودان الغربي، وكان من أشهر مشائخها المعاصرين الشيخ إبراهيم انياس الكولخي الذي ازدهرت وبلغت أوج انتشارها علي يده في مناطق مختلفة من بلاد السودان الغربي، حيث طبعها بطابع تميزت به عن باقي فروعها الأخرى، ذلك الطابع الذي تجسد في ظهور الفيضة التجانية[1]، ويعود الفضل كذلك إلي الطريقة التجانية في نشر الإسلام في أجزاء كبيرة من السودان الغربي، وتطهيره من الشوائب كما وقف في وجه الزحف الفرنسي بالمنطقة[2].

وإلي جانب هذه الطرق الصوفية الكبيرة التي سيطرت علي المجال الجغرافي السوداني ظهرت طرق أخري كانت أقل أهمية من حيث الانتشار والأداء العام مثل: الصديقية والخضرية وهي طرق تتصل بالطرق السابقة[3].

هكذا بفضل مريدي الشيخ التجاني من علماء وطلبة ينتمون إلي الفضاء الجغرافي الصحراوي والسوداني والذين كانوا يرتادون مجالسه في بلاد المغرب[4]، عامة وحاضرة فاس خاصة، أمثال محمد الحافظ العلوي وغيره ممن تمسكوا بالطريقة، يقول أحمد الأزمي: "تجمع المصادر التجانية وغير التجانية خصوصا منها المكتوبة باللغة الفرنسية علي أن محمد الحافظ العلوي الشنقيطي هو أول من نقل تعاليم الطريقة التجانية إلي الصحراء المغربية وبلاد شنقيط"[5]، ووردت ترجمة محمد الحافظ العلوي الشنقيطي عند القاضي أبو العباس سيدى العياشي[6]، وكانت حياته مليئة بالتجارب حيث أخذ العلم عن كثير من الشيوخ

---

(1) عبد الودود سيسي، بشرى المحبين، الطبعة الثانية، منشورات الحركة التجانية الغانية، مدينة كوماسي، غانا 2009، ج2، ص4

(2) عبد الحميد، الطرق الصوفية، مطبعة النجاح الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولي، 1996، ص14/ أحمد الأزمي، الطريقة التجانية وأدوارها التربوية، م س، ص21

(3) بلاد شنقيط المنارة والرباط، م س، ص123/ حياة موريتانيا، الجزء الثقافي، م س، ص94/ الطريقة =

= التجانية في المغرب وموريتانيا، م س، ص86

(4) الأزاريفي، محمد بن أبو بكر، أزهار البساتين في الرحلة إلي السوادين، الدار البيضاء، دون تاريخ، ص116، 117/ 118/ القاضي أبي العباس سيدي العياشي، رفع النقاب بعد كشف الحجاب فيمن تلاقي مع الشيخ التجاني من الأصحاب، مطبعة الأمينة، الرباط، 1971، الربع الأول، ص125، 190، 219 / الربع الثالث، ص5، 95، 190

(5) الطريقة التجانية، م س، ج1، ص450 ـ 451

(6) انظر: كشف الحجاب عمن تلاقي مع الشيخ التجاني من الأصحاب، دار الكتب العلمية، بيروت 1999، ص354 ـ 355

ولما وصل المغرب وبالتحديد مدينة فاس أخذ مباشرة ورد الطريقة التجانية عن شيخ الطريقة أحمد التجاني[1].

وعلي الرغم من أهمية وعدد مريدي الطريقة التجانية فإنها لم تكن تقاس من حيث الأهمية بالسنوسية في بعض مناطق بلاد السودان الغربي، والذي انتشرت فيه عقائد السنوسية واتسع نفوذها علي أيدي دعاة يفدون من طرابلس وتوات علي تلك المناطق السودانية[2]، وكان المذهب المالكي هو السائد في غالبية مناطق بلاد السودان الغربي.

لا شك أن الطريقة القادرية والتجانية كانتا من بين أهم الطرق الصوفية انتشارا في السودان الغربي فضلا عن كثرة مريدهما مقارنة ببقية الطرق، ومع ذلك كانت تتباين مناطق نفوذ الطريقتين وتتداخل حسب المريدين، ففي بُرْنُو كان المذهب المالكي هو السائد في حين كانت الطريقة القادرية الكنتية تحظي بنفوذ روحي، ثقافي، سياسي، اقتصادي واسع علي حساب الطريقة التجانية، وتجسد ذلك في تفعيل دورها في خدمة التعليم والفتوى وضبط ونشر الأمن وسط القبائل الصحراوية في أزواد[3] بشكل خاص.

وعرفت القادرية في الوقت نفسه تنافسا حادا مع الطريقة التجانية فشكّل السودان الغربي بذلك مجالا خصبا وأرضا ملائمة لصراع محتدم فيما بين الطريقتين[4]، ولعل أبعاد الصراع الأيديولوجي والديني بين الطريقتين في السودان الغربي بيّن إلي أي حدّ كان كلا من الشيخ الحاج عمر بن سعيد الفوتي "التيجاني" والشيخ سيدي أحمد البكاي الكنتي " القادري"، يسعى إلي تحويل السودان الغربي إلي إمبراطورية إسلامية خاضعة لسيطرته وايديولوجيته الدينية، مما ولّد وخلق صراعا قوّيا بين الزعامتين[5]، بل وعلي مستوي القاعدة الشعبية التابعة لكليهما، كما يري البعض الآخر أن القادرية كانت عامل يسر أكثر مما كانت

---

(1) أحمد الأزمي، الطريقة التجانية، م س، ج1، ص451 ـ 467

(2) دائرة المعارف الإسلامية، م س، المجلد الخامس، ص291

(3) Tamouh (Fatima Zahra)، Le maroc et le soudan au 19s، Sorbonne, paris 1982_ ، p328 et suite

ـ سيد اعمر بن شيخنا، الفكر السياسي في غرب الصحراء، دراسة في تجربة وأدبيات المدرسة الكنتية 1753 ـ 1865،

المركز الموريتاني للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط1، 2012، ص19 ـ 21، ص141 ـ 143

(4) الشيخ موسي كمرا، أشهي العلوم وأطيب الخبر في سيرة الحاج عمر، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 2000،

ص9 / ص9 هامش3 من الصفحة نفسها

(5) الفكر السياسي في غرب الصحراء، م س، ص206 وما بعدها

عامل عسر بالنسبة لإشعاع تعاليم التجانية في المنطقة لأن منابع التصوف ومشاربه واحدة، وهي كتاب الله وسنّة رسوله، ومحبة نبيه، والفرق الوحيد يتجلى في شيوخ الطرق الصوفية[1].

وحسبنا أن العلاقة الحميمية والأخوية بين الحاج عمر الفوتي وأسرة عثمان دان فودي[2]، التي تزعمت الطريقة القادرية في حوض النيجر، ساهمت بشكل كبير في تذليل الصعاب أمام الحاج عمر في نشر دعوته في مناطق نفوذهم، علما بأن الصراع على مستوى الطرقية انحصر أساسا بين التجانية والقادرية،

(1) أحمد الأزمي، الطريقة التجانية، م س، ج1، ص449

(2) ولمزيد من الاطلاع عن شخصية عثمان بن فودي يراجع على سبيل المثال:

ـ مجموع، الشيخ عثمان بن فودي (دان فوديو)، إصدار جامعة إفريقيا العالمية ومنظمة الإيسيسكو 1996

ـ بهيجة الشاذلي، الفكر السياسي عند عثمان بن فودي، دكتوراه الدولة، كلية الآداب عين الشق، الدار البيضاء 2000 ـ 2001/ أحمد بلو، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، تحقيق بهجة الشاذلي، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 1996/ أبو بكر الحسن الحاج، عبد الله فودي: حياته وعلمه من كتابه كفاية الضعفاء السودان في بيان تفسير القرآن، دكتوراه الدولة، دار الحديث الحسنية، الرباط 1999

وذلك لا يعني غياب طرق أخرى في الفضاء السوداني كالسنوسية والشاذلية[3]، فضلا عن طرق أخرى سادت في فترات أو في مناطق محدودة لكنها أدت أدوارا هامة كالصديقية والخضرية وتنسب على التوالي إلى أبي بكر الصديق ﷺ وإلى الشيخ عبد العزيز الدباغ[4]. ولعل ما يدعم تأثير صوفية المغرب على السودانيين أن أغلب زعماء الطرق الصوفية في بلاد السودان الغربي هم ممن أخذوا مباشرة من المتصوفة المغاربة أو أخذوا ممن أخذ مباشرة عليهم، كذلك يلاحظ من خلال نسبة أسماء هؤلاء المتصوفة أنهم كانوا ينتمون لمناطق مغربية مختلفة من أغمات وسجلماسة وفاس وتوات وغيرها[5]، فضلا عن كون الطريقة الشاذلية هي من أكبر الطرق الصوفية وأكثرها انتشارا في المعمورة وعنها تفرعت سائر الطرق الصوفية بالمغرب[6]، وهي نفس الطرق التي عرفتها بلاد السودان الغربي.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، م س، المجلد السابع، ص135

(4) بلاد شنقيط المنارة والرباط، م س، ص124

(5) بلاد شنقيط المنارة والرباط، م س، ص121 وما بعدها / حياة موريتانيا الجزء الثقافي، م س، ص93 وما يليها

(6) أبو الحسن الشاذلي، درة الأسرار وتحفة الأبرار، جمع بن الصباغ، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1988، ص12

يبدو أن الحركة الصوفية في السودان الغربي سارت بنفس الوتيرة التي عرفها التصوف الإسلامي عامة والمغربي خاصة حيث بدا عليها نوع من الشذوذ يجده المتصوفة خروجا عن الصوفية الحق[1]، لأنهم انكبوا في الاهتمام بالسلوك أكثر من اهتمامهم بالفكرة، وأخذت تبدو من منتحليه أقوال موهمة غامضة المعاني فأنكرها العلماء وحاربوا أصحابها، وبذلك بدأ النزاع بين المتصوفة وغيرهم من علماء الرسوم والظواهر كما يسميهم الصوفية أو رجال الفقه والحديث، حتى أن من المتصوفة من أقّر القول بالكرامات والكشف، واعتبره أفضل طريق إلى معرفة الله[2]، فكثر فيهم الطعن والقيل والقال واختلف الناس فيهم من الكفر والزندقة إلى القطبانية أكبر درجات المعرفة في اصطلاح الصوفية[3].

ولعل من هذا الغموض وعدم الاهتمام بما هو أساسي ما يتبين من خلال جواب يحيى بن إبراهيم الكدالي حوالي 440 هـ على سؤال الفقيه والمُدرس أبي عمران الفاسي: ما يمنعكم من تعلم الشرع على وجهه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[4]، فأجاب قائلا: "لا يصل إلينا إلا معلمون لا ورع لهم ولا علم بالسنّة عندهم"[5]، وجاء عند ابن عذاري "ما لنا علم من العلوم ولا مذهب من المذاهب لأننا في الصحراء منقطعين لا يصل إلينا إلا بعض التجار الجُهال حرفتهم الاشتغال بالبيع والشراء ولا علم عندهم"[6].

خامسا: مكانة المتصوفة و تأثيرهم في المجتمع السوداني

حظي العلماء وخاصة المتصوفة والأولياء بتعاطف واحترام الناس لهم مما مكنهم من تبوأ مكانة الصدارة في المجتمع السوداني، ولعل أحمد بابا التنبكتي، أحد النماذج المضيئة

(1) ابن محمد سليمان، رسالة في الحلال والحرام من الغناء، مخطوط رقم 364د، الخزانة العامة، الرباط (ضمن مجموع)
ص4، 19/ العبر، م س، ج1، ص394 وما بعدها/ أبو مصطفى كمال، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية
والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي، مركز الإسكندرية للكتاب، 1996،
ص105

(2) أبو العلاء عفيفي، م س، ص7 / أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلق بكرامات رجال السلف، مؤسسة الرسالة، دمشق
1985، ص20/ أبو حفص السهروردي، فوارق المعارف، دار الكتب العلمية، 1986، ط1، ص60

(3) أبو حفص السهروردي، م س، ص53

(4) البكري، م س، ج2، ص858

(5) البكري، م س، ج2، ص858

(6) ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج، س، كولان وليفي بروفنصال، دار الثقافة، بيروت 1967، ج4، ص7

للعالم الفقيه المتصوف السوداني، من تفطن إلي ذلك حين أعلن : "رأيت بخط شيخنا السنوسي من كلامه من احترم وليّا وتوسّل به فقد عظّم حرمات الله، وإكرامهم دليل علي تعظيم شعائر الله هذا المتوسل بهم فكيف بمن واظب علي زيارتهم و تضرع عند قبورهم أو ساحتهم"[(1)].

وفي إطار علاقة الناس بهذه الفئة من المجتمع يقول الفقيه عبد الرحمن بن الفقيه القاضي محمود أنه "واجب على أهل تنبكتو أن يزوروا روضة سيدي يحيى التادلى للتبرك به في كل يوم ولو كانت منه مسافة ثلاثة أيام"[(2)]. أما السعدي فقد ذكر بأن "ضريح سيدي محمود فُودي في مجاهل مَسِينا يقصده الباشوات والقواد للتبرك ويَدعون فيُجاب دعاؤهم"[(3)]، حتي أنه أصبح شائعا عند بعض الناس صحة الكرامات والمعجزات المرتبطة بالمتصوفة والأولياء فهذا أبي إسحاق إبراهيم الكانمي يذكر عنه أنه "كان يظهر ببلاد كانَم بالقرب منها أمام الماشي في الليل شبيه قلل نار تضيئ فإذا مشي ليلحقها بَعُدت عنه ولو جري إليها لا يصل إليها بل لا تزال أمامه وربما رماها بحجر فأصابها فيتشظي منها شرارات"[(4)].

وفي ترجمة سيدي عبد الله بن منصور الحوتي يحيى بن عثمان المغراوي أن من "كراماته ما ذكر بعض جيران داره في درب الأندلسيين قال سافرت للصحراء أريد الذهاب إلي السودان فلما بلغت قصر تقوارين لم أجد هناك شعيرا أشتريه لعلف الخيل وقال لي رجل من الذين نزلت عندهم أعطني الحصان والجمل أمشي للشط الظهراني أشتري لك الشعير فأعطيته الجمل والحصان فذهب بهما فلما مرّ نصف الليل وأنا نائم فإذا بالضرب علي باب الدار فقمت وخرجت فوجدت صاحبي راكبا علي الحصان فقال لي بالك الحصان فقلت وأين الجمل فقال ذهب فقلت لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ذهب الجمل فقلت يا سيدي عبد الله غررتني وأنا أتكلب علي الله وعليك أطالبك غدا يوم القيامة، ونمت حتي أصبح الله بخير الصباح وإذا بالنداء عليّ أبشر فإن الجمل قد جاء فقلت له يا سيدي من أتي به فقال وجدته باركا في باب الدار والحمد لله وقد جاء من مسيرة يومين أو ثلاثة نفعنا الله به"[(5)]. ولعل هذا التعلق بالفكر

---

(1) أحمد بابا السوداني، اللالي السندسية في الفضائل السنوسية، مخطوط رقم 471 د، الخزانة العامة، الرباط، ورقة 85

(2) فتح الشكور، م س، ص218

(3) تاريخ السودان، م س، ص228

(4) مسالك الأبصار، م س، ص54/ صبح الأعشى، م س، ج5، ص270

(5) التلمساني الإمام أبي عبد الله، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات =

الصوفي وتراثه لدي السودانيين وأحيانا النظرة الخيالية إلى ما يمكن أن يحصل مع المتصوفة، لعله يجد ما يبرره في القرب الجغرافي فيما بين بلاد السودان الغربي والمغرب الأقصى ثم انفتاح السودانيين على المؤثرات الخارجية بما فيها المغربية، بحيث أن عوامل التجانس الثقافي والديني والمذهبي بل والوحدة السياسية تلعب أدوارا مهمة في تسهيل مهمة نشر الفكر الصوفي المؤسس على مبادئ الكتاب والسنّة.

كذلك عرف عن المتصوفة أدوار اجتماعية مهمة لصالح مجتمعهم حتي أن الأهالي أقبلوا علي تبجيلهم ومن مظاهر ذلك أنهم كانوا يحرصون علي خدمتهم ومساعدتهم في كثير من أعمالهم، كما كان الأهالي يتجمعون حول الصوفية طالبين الدعاء والبركة، فكان المتصوفة بذلك سندا لأفراد مجتمعهم ضد مظالم السلطة السياسية[1]. وفي ظل انعدام التصوف بمفهومه الطرقي كثيرا ما تنتشر ممارسات ومواقف وأقوال يمكن اعتبارها خطابا مكملا للخطاب الفقهي المهيمن[2]، بحيث يصعب معه رسم حدود فاصلة بين الاتجاه الصوفي والاتجاه الفقهي لأن كثيرا من رجال الفقه كانوا رجال تصوف أو زعماءه في الوقت نفسه[3]، وقد يحدث أن يتهم الفقهاء الصوفية بالغلُو، كما يتهم الصوفيون الفقهاء بالغَفلة عن الله فتقع حروب شفهية وقلمية منظومة أو منثورة[4]. ولعل تشريد وتنكيل العلماء السودانيين في تنبكتو من طرف باشوات مراكش يأخذ تفسيره في تأثير الفقهاء المغاربة من المالكية في السودان فكانوا يتزعمون المجتمع ويدافعون عن حقوق الناس ويرفضون الخضوع ويثورون علي الظلم ويجهرون بنقد الحكام وتجريحهم، فنالوا بذلك احترام عامة الشعب لهم كما كانت لهم في الوقت نفسه منزلة رفيعة عند الحكام من سلاطين وعمال، وهو ما يزكيه رسالة السلطان أحمد المنصور السعدي إلي قاضي تنبكتو أبو الحفص عمر بن الشيخ سيدي محمود بن عمر آقيت الصنهاجي يأمره بحض الناس علي الدخول في الطاعة ولزوم

=

الجامعية، الجزائر، دون تاريخ، ص135 ـ 136.

(1) الطريقة التجانية، م س، ج1، ص448 ـ 449 / المتصوفة في المغرب الأقصى، م س، ص83 ـ 93

(2) العدواني محمد بن محمد بن عمر: تاريخ العدواني، تحقيق أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، 1996، ط1، ص314

(3) صبح الأعشى، م س، ج5، ص270

(4) حياة موريتانيا، الجزء الثقافي، م س، ص95 وما بعدها

الجماعة[1]، وفي هذا الصدد يقول الناصري "كانت أذن أهل السودان صاغية لآل أقيت فتخوف المنصور منهم، وربما وشي إليه بهم، فكتب إلي عامله محمود بالقبض عليهم وتغريبهم إلي مراكش، فقبض علي جماعة كبيرة منهم كان فيها الفقيه العلامة أبو العباس أحمد بابا السوداني وغيره من أسرة آل أقيت"[2].

سادسا: أثر التصوف المغربي علي السودانيين

مما لا شك فيه أنه قد حدث تأثر علماء سودانيين بالنزعة الصوفية وبالعلماء المغاربة لا سيما أولئك الذين زاروا المغرب أو أقاموا فيها مدة من الزمن أو استقروا فيها بصفة دائمة.

ففي ترجمة إبراهيم السوداني (من بلاد السودان الغربي) يقول العباس بن إبراهيم السملالي: "إبراهيم السوداني ولد عمر الفوتي أو قرابته سكن مراكش مدة بجوار الضريح العباسي زاهدا عابدا منعزلا مذاكرا علي مشرب الشيخ محيى الدين بن العربي يلازم سرد كتبه حتي كان يحفظ الفتوحات ويتكلم علي غوامضها وكان الوزراء فمن دونهم يزورونه"[3].

ويستطرد السملالي في مكان آخر الحديث عن المسمى فاتح ابن عثمان التكروري الأسمر في أنه "قدم من مراكش إلي دمياط علي قدم التجريد ونزل في ظاهر الثغر ولزم الصلاة مع الجماعة وترك الناس جميعا ثم أقام بناحية تونة من بحيرة تونس وهي خراب نحو سبع سنين من غير أن يخالط أحدا إلا إذا أقيمت الصلاة خرج وصلي فإذا سلم الإمام عاد إلي وكره فإن عارضه أحد بحديث كلمه وهو قائم بعد انصرافه من الصلاة وكانت حاله أبدا اتصالا في انفصال وقُربا في بُعد وأُنسا في نِفار وكان سلوكه علي الطريق السلف من التمسك بالكتاب والسنّة..."[4]. ولعل من روائع مشهد التصوف السوداني في مجال الكرامة والفضيلة الخلقية أن من المتصوف إذا التقي أمة في طريقه قال لها "سلام عليك يا خالتي"[5]، وفي ترجمة سيد محمد بن الحاج إبراهيم في بلاد السودان الغربي أنه "كان إذا رأي حرّا من أحرار السودان اشتراهم العرب أو

---

(1) الفشتالي، عبد العزيز، مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا، تحقيق عبد الكريم كريم، وزارة الأوقاف، المغرب دون تاريخ، ص131 وما بعدها / الإفراني، محمد الصغير، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تحقيق عبد اللطيف الشاذلي، 1998، ص166

(2) الاستقصا، م س، ج5، ص129

(3) الإعلام بمن حل مراكش، م س، ج1، ص191

(4) الإعلام بمن حل مراكش، م س، ج10، ص10، 11، 12

(5) فتح الشكور، م س، ص132

الزوايا لا يفارقه حتى يُفديه من غيره ويطلق صراحه فانتفع الناس فيه جَاها ونفعا"[1].

أما العلامة الفقيه الشيخ أحمد بابا التنبكتي السوداني فكان نموذجا كذلك للمتصوفة في بلاد السودان الغربي حيث كان متدينا نظرا لنشأته في وسط علمي ديني ملتزم بمدينة تنبكتو التي كانت لها مكانة علمية كبيرة وقتها في جنوب الصحراء، كما أن الفترة التي قضاها بالمغرب في مطلع القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي كانت فترة ازدهار للتصوف لا سيما الطريقة الجزولية التي كانت في أوج ازدهارها على يد أتباع تلامذة الجزولي، وهناك مجموعة من القرائن توحي بانتماء أحمد بابا التنبكتي لهذه الطريقة، كما يدل على ذلك أيضا اهتمامه بأدب التصوف ومصنفاته فيها[2]، ولم يكن أحمد بابا التنبكتي وحده ممن ألف في مجال التصوف، بل عدد كبير من العلماء السودانيين ساهموا في إنتاج الأدب الصوفي في جهات مختلفة من بلاد السودان الغربي ومن بين هؤلاء الشيخ عبد الله بن محمد فودي[3]، الأخ الأصغر للشيخ عثمان دان فودي بنيجيريا.

وفي حديث عن الشيخ الحاج عمر الفوتي أنه كان آخر سلاطين العدل بنواحي السودان كان رحمه الله تعالى عالما عاملا وسلطانا عادلا وزاهدا في هذه الدار وكان له مقعد صدق في هذه الطريقة الأحمدية والقيام التام بوظائفها بحيث لا يضاهيه فيها إلا أهل الخصوصية من ذوي الفتح الأكبر وقد بلغ مقام الخلافة التجانية الكبرى[4]، حتى أنه خصصت له في الآونة الأخيرة دراسات تناولت مختلف جوانب حياته السياسية، الاجتماعية، الدينية، الثقافية بل والاقتصادية[5]، وغيرها.

---

(1) فتح الشكور، م س، ص133

(2) لي عبد الله يوسف، أحمد بابا السوداني، حياته وآثاره، بحث لنيل الإجازة في اللغة العربية، جامعة عبد الملك السعدي كلية اللغة العربية والعلوم الإنسانية، تطوان 1997 ـ 1998، ص63 ـ 65 / الشيخ محمد الأمين عوض الله، العلاقات بين المغرب الأقصى والسودان الغربي في عهد السلطنتين الإسلاميتين مالي وسنغاي، جدة، ط1، 1979، ص 193 ـ 197

(3) محمد بن علي السكاكر، الشيخ عبد الله بن محمد فودي وآثاره الفكرية، مجلة التاريخ العربي، عدد 20، 2001، صص (31 ـ 65)، ص59 ـ 61

(4) كشف الحجاب، م س، ص200 / ابن عبد العزيز، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، معلمة الصحراء، مطبعة فضالة، المغرب 1976، ملحق1، ص64

(5) نذكر منها على سبيل المثال:
ـ الشيخ موسى كمرا، أشهي العلوم، م س. / أحمد أزمي، الطريقة التجانية، م س./ خالد شكراوي، الإسلام والسلطة في السودان الغربي في القرن التاسع عشر، دكتوراه الدولة، كلية الآداب، الرباط 2002

=

لا شك أن متصوفة السودان الغربي على غرار متصوفة المغاربة تركوا أثرا روحيا في مجتمعهم حيث أشاعوا روح الزهد وعنوا بتربية النفس، وتهذيب الروح على نهج الكتاب والسنّة، وشاركوا في تنمية الحركة العلمية والثقافية في مجتمعهم فاجتهدوا في طلب العلم وجمعه وترتيبه وهو ما مكّنهم من الوصول إلى المكانة التي تبوأوها في السودان الغربي.

خلاصة القول إن المتصوفة بصفة عامة والمغاربة منهم بصفة خاصة كان لهم تأثير بالغ الأهمية في الحياة الدينية في بلاد السودان الغربي والسودانيين حيث أثروا كثيرا في تنظيمات الزوايا والاعتكاف فيها والتزام الجوامع فضلا عن التمسك ببساطة الحياة. كذلك ارتبطت أصول حركة ومدرسة الشيوخ السودانيين بحركة ومدرسة الشيوخ المغاربة فعرفت وانتشرت العديد من مصادر التصوف المغربي عند المتصوفة السودانيين حتى أنه انتشر الكثير من الطرق الصوفية التي كانت معروفة في بلاد المغرب ببلاد السودان الغربي، وساهمت هذه الطرق في توسيع دائرة انتشار الإسلام.

ومن هذا التأثير المغربي ما حظي به العلماء والفقهاء و المتصوفة والأولياء من احترام وقبول في المجتمع السوداني، كما أن التصوف السوداني على غرار التصوف الإسلامي والتصوف الأندلسي والمغربي انكب الاهتمام في فترة معينة بالسلوك أكثر من الفكرة، وهي ظاهرة أثرت على حياة المريدين في السودان الغربي، فضلا عن انتشار المذهب المالكي في بلاد السودان عبر المغرب حتى أقبل بعض السلاطين السودانيين على جلب الفقهاء المالكيين في بلادهم والتفقه في المذهب على أيديهم، وأصبح بذلك بلاد السودان الغربي فيما بعد من أهم المناطق التي ساد فيها المذهب المالكي.

وبشكل عام فإن التصوف المغربي له امتدادات جغرافية واجتماعية ثقافية بل وسلوكية على بلاد السودان الغربي والسودانيين حيث يستمد أصوله من الشريعة الإسلامية السمحة، مما يوحي أن التصوف كممارسة تعبدية أساسا لا علاقة لها بالسياسة ولا بالأزمات الاجتماعية في بعدها الديمغرافي والسياسي.

=

Collectif : Bicentenaire de la naissance du cheikh el hadj Oumar al futi Tal 1797- 1998، institut des études africaines ؛ rabat 20011

. فهرست المصادر و المراجع

1) **المصادر المخطوطة**

- ابن إياس الحنفي، نشف الأزهار في عجائب الأقطار، مخطوط رقم 122د، الخزانة العامة، الرباط

- أحمد بابا السوداني، اللالي السندسية في الفضائل السنوسية، مخطوط رقم 471 د، الخزانة العامة، الرباط.

- ابن محمد سليمان، رسالة في الحلال و الحرام من الغناء، مخطوط رقم 364د، الخزانة العامة، الرباط

2) **المصادر المطبوعة**

- أحمد بلو، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، تحقيق بهجة الشاذلي، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 1996

- أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة 1992

- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة 1988

- أبو الحسن الشاذلي، درة الأسرار و تحفة الأبرار، جمع بن الصباغ، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة 1988

- البكري، المسالك و الممالك، تحقيق أدريان فان ليفن و أندري فيري، الدار العربية للكتاب، تونس 1992

- البرتلي الولاتي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981

- التلمساني الإمام أبي عبد الله، البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دون تاريخ

- ابن خلدون، العبر، دار الفكر، 1988

- ابن فرحون، كتاب الديباج في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ

- الإفراني، محمد الصغير، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تحقيق عبد اللطيف الشاذلي، 1998

- الفشتالي، عبد العزيز، مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا، تحقيق عبد الكريم كريم، وزارة الأوقاف، المغرب دون تاريخ

- القاضي أبي العباس سيدي العياشي، رفع النقاب بعد كشف الحجاب في من تلاقي مع الشيخ التجاني من الأصحاب، مطبعة الأمينة، الرباط 1971

- نفسه، كشف الحجاب عمن تلاقي مع الشيخ التجاني من الأصحاب، دار الكتب العلمية، بيروت 1999

- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق الخطيب نبيل خالد، دار الفكر 1987

- الكعتي، تاريخ الفتاش في أخبار البلدان و

الجيوش و أكابر الناس، نشر هوداس و ديلافوس، باريس 1981
- ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب، تحقيق ج، س، كولان و ليفي بروفنصال، دار الثقافة، بيروت 1967
- ابن عيشون الشراط ، أبو عبد الله محمد الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، تحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب، الرباط 1997
- العباس بن إبراهيم السملالي، الإعلام بمن حل مراكش و أغمات من الأعلام، تحقيق بن منصور عبد الوهاب، المطبعة الملكية، الرباط 1993
- العدواني محمد بن محمد بن عمر، تاريخ العدواني، تحقيق أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، 1996 - العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق أبو ضيف أحمد مصطفي، توزيع شوسبرس 1988
- الأزاريفي، محمد بن أبو بكر، أزهار البساتين في الرحلة إلي السوادين، الدار البيضاء، دون تاريخ
- زكرياء الأنصاري، الفتوحات الإلهية في نفع أرواح الذوات الإنسانية، تحقيق بدوي طه علام، مطبعة العاصمة، القاهرة 1976
- الزهري، كتاب الجغرافية، تحقيق محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، دون تاريخ
- ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، منشورات المكتب التجاري، بيروت 1970
- نفسه، بسط الأرض في الطول والأرض، تحقيق خوان قرنيط خينيس، معهد مولاي الحسن، تطوان، المغرب 1958
- السعدي، تاريخ السودان، تحقيق هوداس وتلميذه، باريس 1981
- السوسي محمد المختار، المعسول، المغرب، دون تاريخ. .
ـ الشيخ موسي كمرا، أشهي العلوم وأطيب الخبر في سيرة ألحاج عمر، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 2001
- ابن مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة الزكية، القاهرة 1350 ه
- المقري، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطب، تحقيق إحسان عباس ، دار صادر، بيروت 1988
- المقريزي، الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك، تحقيق جمال الشيال، مكتبة الخانجى، مصر، 1955
- مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء 1985
- الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء 1955

. المراجع

- أحمد الأزمي، الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وزارة الأوقاف المغرب 2000

- أبو بكر الحسن الحاج، عبد الله فودي: حياته و علمه من كتابه كفاية الضعفاء السودان في بيان تفسير القرآن، دكتوراه الدولة، دار الحديث الحسنية، الرباط 1999

- أبو العباس البوني، منبع أصول الحكمة، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة 1988

- شمس المعارف الكبرى، دار المنار، تونس 1990

- أبو العلاء عفيفي، تصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة 1963

- أبو حفص السهروردي، فوارق المعارف، دار الكتب العلمية، 1986

- أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلق بكرامات رجال السلف، مؤسسة الرسالة، دمشق 1985

- أبو مصطفى كمال، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوي المعيار المعرب للونشريسي، مركز الإسكندرية للكتاب، 1996

- بهيجة الشاذلي، الفكر السياسي عند عثمان بن فودي، دكتوراه الدولة، كلية الآداب عين الشق، الدار البيضاء 2000 ـ 2001

- حسين سيد عبد الله مراد، المتصوفة في المغرب الأقصى في عصري المرابطين والموحدين، المطبعة الإسلامية الحديثة، القاهرة، 2001

- الخليل النحوي، بلاد شنقيط .. المنارة والرباط ، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987

- خالد شكراوي، الإسلام و السلطة في السودان الغربي في القرن التاسع عشر، دكتوراه الدولة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط 2002

- ابن عبد العزيز، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، معلمة الصحراء، مطبعة فضالة، المغرب 1976

- العلوي عبد العزيز، "تأثيرات بلاد المغرب" علي حضارة السودان الغربي في العصر الوسيط ـ الدين الفكر ـ (أطروحة مرقونة)، كلية الآداب، سايس فاس 1999

- عبد الودود سيسي، بشري المحبين، الطبعة الثانية، منشورات الحركة التجانية الغانية، مدينة كوماسي، غانا 2009

- عبد الحميد، الطرق الصوفية، مطبعة النجاح الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولي، 1996

- لي عبد الله يوسف، أحمد بابا السوداني، حياته وآثاره، بحث لنيل الإجازة في اللغة العربية، جامعة عبد الملك السعدي، كلية اللغة العربية والعلوم الإنسانية، تطوان 1997 . 1998

- سيد اعمر بن شيخنا، الفكر السياسي في غرب الصحراء، دراسة في تجربة وأدبيات المدرسة الكنتية 1753 - 1865، المركز الموريتاني للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط1، 2012

- الشيخ محمد الأمين عوض الله، العلاقات بين المغرب الأقصى والسودان الغربي في عهد السلطنتين الإسلاميتين مالي وسنغاي، جدة 1979

- المختار بن حامد، حياة موريتانيا، الجزء الثقافي، الدار العربية للكتاب، 1990

- محمد مصطفي حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة القانية، 1984

- محمد المصطفي ولد البشير، الطريقة التجانية في المغرب وموريتانيا، دراسة مقارنة، بحث لنيل شهادة الماستر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، المغرب 2009 . 2010

- محمد زكي إبراهيم، أصول الوصول، أدلة أهم معالم الصوفية الحقة من صريح الكتاب والسنّة، مطبعة حسان، القاهرة 1984

- محمد كمال جعفر، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 1980

- محمد الأمين ولد سيد أحمد، السلطة والفقهاء في إمارة الترارزة، مطبعة المنارة، لكصر، نواكشوط، 2003

- محمد سالم ولد اغربط، القادرية الفاضلية في موريتانيا وموقفها من الاستعمار الفرنسي، كلية الآداب، جامعة نواكشوط، 1990.1991

- مجموع، الطرق الصوفية الإفريقية أدوار ورهانات جديدة، معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 2001

- مجموع، الشيخ عثمان بن فودي (دان فوديو)، إصدار جامعة إفريقيا العالمية ومنظمة الإيسيسكو 1996

- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد التاسع، مادة صوف مجلة التاريخ العربي، عدد 22، 2002

- أحمد ولد نافع : عن التصوف المجاهد في غرب افريقيا .. الحموية نموذجا، مجلة فضاءات، طرابلس، ليبيا، 2010

Collectif : Bicentenaire de la naissance du cheikh el hadj Oumar al futi Tal 1797 -1998, institut des études africaines ; rabat 2001

Hesperis, vol 1, t1, 2tri, 1921.

Tamouh (Fatima Zahra), Le Maroc et le soudan au 19s, Sorbonne, paris 1982

www.ahmedonava.blogspot.com

تخمينات حول تاريخ الذهنية بالمغرب
ما بين القرنين السابع عشر والعشرين

قراءة في كتاب رحالة مغاربة في أوروبا بين القرنين السابع عشر والعشرين . تمثلات ومواقف*[1]

د. رشيد الحور

جامعة سلامانكا

إسبانيا

تتناول هذه القراءة البسيطة مجالا أصبح يحتل مكانا لا يستهان به في الادب كتخصص، وخاصة الجانب المتعلق بأدب الرحلة. هذا الأدب الذي تمكن من إغراء الكثير من المتخصصين في مجلات علمية مختلفة كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا. فقد أصبح هؤلاء يعتبرونه جزء لا يتجزأ من المادة العلمية الأساسية لدراسة تطور الذهنيات والعقليات. وأظن أن الاستاذ بياض يشير إلى ذلك في راسته الجميلة.

فالتاريخ الاجتماعي والثقافي الجديد الذي أدمج بعض القضايا المنتمية إلى تخصصات أخرى، كالأنتروبولوجيا مثلا، وجد في كتب الرحلات منجما غنيا والدراسات التي أنجزت حولها في السنوات الاخيرة هي الاخرى تتطابق مع وسط تميز باهتمام خاص بالصور الوطنية التي انجزت بالتوازي مع الاهتمام بمسألة الهوية[2]

قراءتي هذه ستركز أساسا على الجانب المتعلق بالرحالات إلى إسبانيا. وهذا بطبيعة لا يقلل من أهمية الكتاب وقيمته العلمية الكبيرتين. بل بالعكس فأنا جد متيقن من أن نظرتنا لهذا الأدب لن تكون شاملة إلا إذا تناولنا جميع أشكال الرحلات التي قام بها المغاربة وبالضبط على الشكل الذي أنجزه الاستاذ بياض.

---

* n I+D+i óEste estudio se enmarca dentro de los resultados del proyecto de investigaci as de mujeres s de las vidénero y santidad: experiencia religiosa y papel social a travéG“ I00 -GB104300-n) “Nº Referencia PID2019ánger, Tetuásantas en el norte de Marruecos (T (FEDER-MINECO)

(1) القنيطرة، المطبعة السريعة، 2016.

(2) نفسه.

المغرب وأدب الرحلة

قبـل انطـلاق رحـلات المغاربـة نحـو أوربا، قـام العديد من المغاربة والأندلسيين بعدة رحلات إلى الشرق لأسباب دينية أو ثقافية وعلمية[1]، نـذكر علـى سـبيل المثال لا الحصـر، رحلـة ابـن جبيـر، ورحلـة ابـن بطوطـة، ، ورحلـة اليحانسـي، ورحلـة ابـن الصـباح، زغيرها مـن الـرحلات التـي اطلقـت مـن بلـد مسـلم إلـى بلـد آخـر مسـلم بدوره، ما عـدا ابـن الصباح الـذي خـرج مـن شـبه الجزيرة الايبيرية بعـد سـقوط الأنـدلس. أظـن أن هـذا النـوع مـن الـرحلات غالبـا مـا كـان يسـيطر عليه فن وصف الرحلة والأماكن التـي يحـل بهـا الرحالة فضلا عـن اللجـوء إلـى اسـتعمال بعـض المـوارد التـي يحـاول مـن خلالهـا الرحالـة تأكيـد الـذات علـى مسـتويات مختلفـة ولكنهـا بعيـدة عـن التعصـب للمعتقـد والـدين الـذي غالبـا مـا يطبـع خطابـات الرحالـة المتـوجهين نحـو أوربـا، اللهـم تلـك التـي تبـرر اتبـاع مـذهب دنيـي دون آخر، وإبراز بعض الجوانب، كالمتعلقة بالهوية. فهنــاك العامــل الـــديني والثقــافي وأحيانــا اللغوي الذين يشكلون عناصرا مشتركة تتحكم في طبيعة خطابات الرحالـة. إلا أنـه فـي أحيـان أخـرى نجـد أن هـذه الخطابـات تتحـدى قداسـة العناصـر المشـتركة لتبـرز تفـوق المغاربـة علـى الشرقيين فـي ميـادين مختلفـة كالاخلاقـي منـه علـى سـبيل المثـال. يقـول القشـاتالي صـاحب كتاب تحفة المغترب:"[2] الحمد لله الـذي جعـل أخلاق المغاربة تختلف عن أخلاق الشرقيين". لا ننسـى فـي هـذا الاتجـاه أن المغاربـة تعرضـوا لمعاملات جد قاسية علـى يـد الشـرقيين خـلال رحلاتهم إلى هذه الديار. كثيرة هـي الشـهادات التي تتحدث عن هذا الموضوع[3].

---

(1) jares énchez, “Los mudáF. Franco S أنظر
m.) haabbS-sde Ibn a *lahri* n laúseg
12 *Andalus-Sharq al* .”9s 895/14édespu
la, hubayr, RiY Ibn ;391-pp. 375 ،(1995)
ll Salgado, “De la íBeirut, 1980; F. Mal
rihla de Ibn Yubayr y los lugares santos de
tudes OrientalesÉBulletin d’Damasco”,
nbl ed sejaiV“ ;110-pp. 107 ،(2007-2006) 57
،(2005) 712-711 *orArb*Yubauyr al Oriente”,
M. Carmen Carriazo Rubio, ;540-pp. 489
n del antiguo Egipto en la Rihla óisiv aL“
-14 *a HispalensisíPhilolog*de Ibn Yubayr”,
D. Bramon, ;66-pp. 157 ،(2000) 2
y sorejaiv ed selaveidem soinomitseT“
*de íBullet*occidentales”, -raboágrafos óge
43 *de Bones Letres àa Reial Academil*
.247-233 ،(1992)

(2) اليحانسـي، تحفـة المغتـرب، تحقيـق فلرنانـدو دي لاجرانجا، مدريد، 1970، ص. 149

(3) أنظـــــــر Christians and Rachid El Hour, “
ūMuslims faced with the wrath of Ab
-q 24aMas-lA .”īnisāḥYu-n alāMarw
n, “Tres íManuela Mar ;78-265 .pp ،(2012)3
*Hesperia*es en Bagdad”, íviajeros andalus
.152-pp. 133 ،(2012) 15

لقد اعتدنا على قراءة كتب الرحلات التي قام بها الرحالة الأوروبيون إلى العالم العربي[1] خاصة قبل انطلاق الحملات العسكرية والامبريالية لأغلبية الدول الاوربية التي كانوا ينتمون اليها. كما اعتدنا على الصورة النمطية التي شكلها هؤلاء الرحالة حول دولة كالمغرب. فهذه الرحلات كانت تهدف بالدرجة الاولى إلى إظهار صورة تختلط فيها همجية المجتمع وتخلفه وحاجته المستعجلة لتدخل أوروبا المتقدمة من أجل اخراجه من تقوقعه وتخليصه من هذه الهمجية وتحضيره، وهي خطابات كان القصد منها إطفاء الشرعية على كل مخططاتها الاستعمارية، كما نعلم جيدا.

هذا خطاب نعرفه بما فيه الكفاية، ولا داعي لتكرار الكلام عنه. إلا أننا لم نتعود على قراءة كتب وخطابات لرحالة ينتمون الى هذا العالم المتخلف والهمجي وانطباعاتهم حول العالم الذي يصف نفسه بالمتحضر والغير الهمجي وهذا هو ما يشرح لنا مميزات وخصوصيا ت الكتاب الجمالية التي يقدمه لنا الأستاذ بياض في هذه المناسبة. فعلا لقد تم التطرق إلى هذا الموضوع في بعض الدراسات كالتي قام بها الاستاذ عند المجيد قدوري[2] أو التي قامت بها الاستاذة نيفيس باراديلا[3] من جامعة أتونوما بمدريد، وغيرهما من الدراسات التي تناولت هذا الموضوع. إلا أن ما يميز الكتاب الذي نحن بصدد تقديمه هو أن صاحبه تمكن من إنجاز دراسة شمولية استطاع بواسطتها أن يقدم نظرة كاملة عن أدب الرحلة المغربية بشكل يسهل على قارئه مهمة تشكيل فكرة ليس فقط على موضوع هذه الرحلة وإنما كذلك على ادب الرحلة في أماكن أخرى بفضل الدراسة المقارنة والاحالات التي دعم بها هذه الدراسة. لا أملك سوى تهنته على عمله الجميل.

انطلاقا من عصر النهضة، تمكن أدب الرحلة من احتلال مكانة خاصة نظرا لطبيعة القضايا والمواضيع التي بدأ يطرحها أصحاب الرحلات. إن الرحلة العربية الحديثة التي تعد نتاجا مطلقا

(1) أنظر بصفة خاصة: Saba Yared, Nazik *Arab Travellers and Western Civilization*، Londres, Saqi Books, 1996 (El original árabe es de 1979) y Newman, Daniel: «Myths and Realities in Muslim Alterist Discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19th. C.)», *Chronos*، (Revue d'Histoire de l'Université de Balamand), n. 6, 2002, pp. 7-76.

(2) أنظر سفراء مغاربة في أوربا 1610-1922: في الوعي بالتفاوت، الرباط، كلية الأداب والعلوم الانسانية، 1995.

(3) أنظر Nieves Paradela، *El Otro laberinto. Viajes árabes a España entre el siglo XVII y 1936*، Madrid: siglo XXI, 2005.

للفترة ، يرتبط ارتباطا عضويا بثقافة المرحلة التي انجزت خلالها الرحلة. "ومن هذه الزاوية فالرحالة لا يعد فقط شاهدا على البلدان التي زارها وإنما كذلك على المجموعة الوطنية والقومية التي ينتمي لها الرحالة".[1] فهو جنس متحرك، لا يعطى مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما يتقلب، ويرتبط بأجناس أخرى، على حد تعبير الاستاذة نيبفيس براديلا.

إني أتقاسم رأي الاستاذة مرسيديس غارسيا أرينال عندما تؤكد أن "الرحلة هي وسيلة للحديث عن الذات، واكتشافها من خلال مقابلتها بالآخرين، والتعرف على الصورة التي شكلها الاخرون عنا مقابل التي نشكلها نحن على أنفسنا. هي وسيلة للتخمين حول واقعنا عند مقابلته لواقع غريب عنا"[2]

فالأنا أو ذات صاحب الرحلة تشتغل بكثافة كبيرة في وصفها للأماكن التي يزورها. فهو ينتقل من مجرد واصف إلى صاحب رؤية وموقف بكل ما تحمله هذه الأخيرة من وزن ثقافي وايديولوجي ووطني أو قومي وهذا ما تمكنا من ملاحظته في صفحات مختلف الرحلات التي يدرسها الاستاذ بياض.

يجب عليها أن نبرز أن الرحلة العربية إلى إسبانيا كانت وما زالت لها مميزاتها الخاصة عند مقارنتها بالرحلات التي قام ويقوم بها الرحالة العرب إلى دول أوروبية أخرى، فرنسا وإنجلترا على وجه الخصوص. فالملاحظ أنه في الوقت التي تركز فيه الرحلات إلى الدول الأووبية على الاوصاف ذات الطابع الحضاري والثقافي والتقني بل وحتى العلمي والاجتماعي، مثال الرحلات المغربية إلى فرانسا وإنجلترا أو رحلات المصريين، الطهطاوي، إلى فرنسا وإنجلنرا كذلك، فان الرحلات والأسفار التي قصدت إسبانيا ركزت، بالاضافة إلى الجوانب السالفة الذكر، على الجوانب التاريخية نظرا للماضي المشترك الذي يجمع إسبانيا بالدول العربية، وخاصة بالمغرب. أتحدث هنا عن الأندلس مع كل ما تحمله هذه الكلمة من وزن تاريخي وحضاري وسياسي واجتماعي. إلى درجة أن العديد من الرحالة يستعملون كلمة الأندلس للحديث عن إسبانيا. أصبحت إسبانيا إذن مرادفا للاندلس في نظر الرحالة العرب. فهذا الماضي تحكم ويتحكم في نوع الخطابات المدونة ، حيث نجد حسرة كبيرة على فقدان الأندلس، وكذلك أمل في رجوعها إلى الاسلام، كما يمكننا أن نرى في

---

(1) أنظر nero éNieves Paradela, “Sobre un g rabe: la ámantenido en la literatura jes” literatura de via http://www.hottopos.com/collatio/literatura_arabe.htm

(2) أنظر M. Garcíـa Arenal, “Viajeros árabes españoles en Marruecos. La Espaـña, misma cara del Espejo”, *Revista de Libros* 105 (2005), pp. 1-5, p. 1.

إحـدى بعـض الـرحلات التـي درسـها الأسـتاذ بياض، (حيث نجد عبارات كأعادها الله وغيرها ...) ، هـذا فضـلا عـن أن الرحالـة المغاربـة لهـم أسلوبهم الخاص في تعاملهم مع الآسبان. لا ننسى أن المغاربة هم الذين فتحوا الأندلس، والاسبان لم ينسوا هذا الأمر بطبيعة الحال، وهو الأمر طبع الكثير من الخطابات الاسبانية خاصة تلك التي دونت بعد حرب تطوان[1].

لا ننسى من جانب آخر أن المغرب فقد أجزاء مـن ترابـه لصالح الاسبان، كمـا أنـه لا يجـب أن ننســى فــي النهايــة أن المغــرب وإســبانيا يشـكلان مجتمعـان حـدوديان بكـل مـن تحملـه الكلمــة مــن ثقــل سياســي واجتمــاعي واقتصـادي وتـاريخي. فهـذا الشـرط التـاريخي والجغرافـي تحكـم وما يـزال يتحكـم إلـى حـدود السـاعة فــي الاســاليب المســتعملة فــي الخطابـات المدونـة بكـل أشـكالها وطبيعتهـا سواء من طرف أو من آخر.

أظن شخصيا أن أدب الرحلة يشكل واحدا من أهـم المجـالات والأجنـاس العلميـة التـي تبـرز الدور الكبير الذي قام به المغرب خلال المرحلة والتـي اصـطلح علـى تسـميتها بالنهضـة. فقـد ظـل المغـرب وغيـره مـن دول شـمال افريقيـا غائبا بل ومختفيا من لائحة الدول التي كانت لها مساهمة فعالة فـي هذه النهضة، كمصر وسـوريا ولبنـان. إلا أنـه وفـي السـنوات العشـر الأخيـرة بـرز جيـل جديـد مـن مـؤرخي الادب العربي، يترأسهم الاستاذ بطرس خلاق ، الذي يشرف علـى مجموعـة بحث تهدف إلـى إعـادة كتـاب تـاريخ الأدب العربـي الحـديث[2] وبالتـالي إعـادة النظـر فـي الكثيـر مـن الحقـائق التاريخيـة المتعلقة بتاريخ هذا الأدب قبيل عصر النهضة، أو قبيــل اجتيــاح الغــرب للعــالم العربــي والاسلامي، وفـي هذا الاطار نجد أن المغرب يحتـل مكانـة خاصـة فـي أدب الرحلـة بفضـل التقليـد الـذي يميـزه عـن بـاقي الـدول العربيـة علـى مستوى الـرحلات والاسـفار التـي قامـت بهـا جلـة مـن مواطنيـه كـالحجري، والغسـاني والمكناسـي والعمـراوي والفاسـي والغسـال والحجـوي وغيرهـم. فـي اعتقـادي أن المرحلـة التـي جـرت خلالهـا أحـداث هـذا الكتـاب (ثلاثـة قـرون) قـد تحكمـت وبشـكل كبيـر جـدا فـي المسار التاريخي الذي عرفه المغرب وغيره من الـدول العربيــة والاســلامية، وفــي الهيكلــة التاريخية التي تعرض لها المغرب. لهذا فانه ما علـي إلا أن أنوه وأهنـىء الاستاذ بياض علـى اختيار هذه النماذج من الرحالـة المغاربة وهـذه الفتـرة التارخيـة، التـي كـان لنـا دور ريـادي فـي

(1) أنظر بصفة خاصة Mart CorralesíE. ،n *La a. Una ñen Espa íen del magrebimag hist XVIóperspectiva siglos XX-rica*، Barcelona, Bellaterra, 2002.

(2) أظـر دراسـته الجميلـة حـول.... *Histoire de la littératue arabe moderne*، Paris: 2001.

بلورة الشخصية التارخية للمغرب.

الرحلات

. دعنا نلقي نظرة عن بعض مميزات الفترة التي أنجزت خلالها الرحلات

في اعتقادي تساعدنا الرحلات المدروسة على التمييز بين مرحلتين أساسيتين من تاريخ المغرب

مرحلة يمكن وصفها بالقوة، وهي الفترة التي جرت خلالها رحلات الحجري، والغساني والمكناسي. نقصد بالذكر الفترة الأخيرة من السعديين وبداية العلويين، وإن كان المغرب قد فقد خلالها الكثير من وزنه الدولي[1]، إلا أنه تمكن من الاحتفاظ على الصدى الكبير الذي تركه انتصاره في معركة وادي المخازن، وهذا أمر يمكن ترصده في التعابير التي يستعملها أصحاب الرحلات.

تساعدنا الرحلات على تتبع أفول المغرب، شيئا فشيئا بالرغم من مقاومته لهذا الأفول، بفضل المجهودات الكبيرة التي بذلها كل من المولى أسماعيل وسيدي محمد بن عبد الله من بعده للحفاظ على الصورة القوية للمغرب (برزت هذه الصور حتى في الخطابات والرسائل التي بعثها السلاطين المغاربة إلى الملوك الاوربيين)[2]. وبالفعل فقد تمكنا الاثنان من كسب وزن دولي لا يستهان به. فرحلة كل من الغساني المكناسي يمكن اعتبارهما صورة واضحة تعكس هذا الواقع.

نصل إلى القرن التاسع عشر وبالضبط إلى النصف الثاني منه لنقف عند حقيقة هذا الضعف الذي تجسده رحلة الصفار ومن جاء بعده. فلا داعي للتذكير فانه انطلاقا من النصف الثاني من هذا القرن فقد المغرب وبشكل نهائي كل كان يتمتع به من قوة وهبة دوليتين، بسبب انهزاماته المتتالية في معركتي اسلي أمام فرنسا ومعركة تطوان

(1) لا ننسى أن المغرب عاش وضعا متأزما بسبب الحرب الاهلية التي اندلعت بين أبناء أحمد المنصور الذهبي بعد موته. وقد استغلت إسبانيا هذه الأزمة للتدخل في الشؤون الداخلية للمغرب مقدمة دعمها المطلق لمحمد الشيخ مقابل تخلي هذا الاخير على مدينة العرائش. أنظر .M ،Arenal, F. Mediano y R. El Hour-aíGarc *Cartas marruecas. Documentos oles. Siglos ñen archivos espa esímarroqu* *XVII-XVI*، Madrid: CSIC, 2002.

(2) يقول الاستاذ بياض: "مضى زمن كان فيه السلاطين المغاربة يهاطبون نظرائهم الاوروبيين بلغة متعالية تصل الى حد جعوتهم للدخول في الاسلام على نمط أسلم تسلم، كما حصل مع المولى إسماعيل، سواء في رسالته إلى الملك لويس الربع عشر، أو إلى ملك انجلترا جيمس الخامس. وكان هؤلاء السلاكين لا يترددون في طلب إنهاء مهام أي سفير أجنبي لا يروقهم، كما ورد في رسالة من السلطان سيدي محمد به عبد الله إلى العمالات المتحدة بتاريخ 12 شتمبر 1766" ص. 116.

أمام اسبانيا وما ترتب عن ذلك من شروط وتداعيات خطيرة والتي اتهت بفقدان المغرب لاستقلاله. هذان الحدثان تحكما في مصير ومستقبل المغرب إلى حدود الساعة. فهما اللذان سهلا سيطرة كل من اسبانيا وفرنسا على المجتمع والاقتصاد المغربيين قبل فرض الحماية. يقول الاستاذ بياض: "تعتبر معركة تطوان محطة منفصلة في تاريخ المغرب المعاصر، فهي "سنة الهزيمة القاسية أمام الاسبان، وسنة اضطرار المغرب لأول مرة في تاريخه الاقتراض من الخارج، لأداء من تبقى من غرامة الحرب والهزيمة""[1]

ومن جهة أخرى، لقد عبر الاستاذ بياض عن الضعف الذي وصله المغرب في التغيير الكبير الذي عرفته خطابات الدول الاوربية الموجهة للمغرب. فقد أصبحت تعتمد أسلوب التهديد والترهيب ضاربة عرض الحائط "كل الحدود والأعراف الدبلوماسية"[2]

الرحلات إلى إسبانيا

لقد أدرجت رحلة الجزري نظرا لأهميتها التاريخية ونظرا لكون أن إسبانيا تحتل قسما هاما من هذه الرحلة. أود القول أن كتاب أبي القاسم الحجري (أو أفوقاي) الذي يحمل عنوان **ناصر الدين على القوم الكافرين** كان من بين أولى الكتب التي قرأتها حول أدب الرحلة

(1) بياض، ص. 99

(2) بياض، ص. 118.

المغربية ، وهي الرحلة التي حملته من المغرب إلى فرنسا.[3] وتعد هذه الرحلة من بين الأسفار الأولى التي يقوم بها مغربي، وإن كان من أصل موريسكي أندلسي. فهذا الأصل ظل حاضرا في كل مراحل هذه الرحلة وكان وراء تحكم في أغلبية الأفكار التي أدرجها أبو القاسم الحجري في رحلته. لقد عبر الاستاذ بياض بشكل جميل عن هذا قائلا: "في هذه الرحلة التي تعكس تجربة حياة ومراسا ومثاقفة برزت شخصية السفير المناظر المفحم للخصوم، وتداخلت مرارة المعاناة الشخصية بعمق مأساة الجماعة الموريسكية"[4].

للتذكير فقط، فقد اعتمد حسن أوريد على هذه الرحلة لكتابة روايته "الموريسكي". لن أتحدث هنا عن اطوار الرحلة وعن حياة الحجري. فقد قام بذلك الاستاذ بياض وغيره من دارسي هذه الرحلة، خاصة محققيها الأستاذين خيرار فيجرس والقاسم السمرائي. (للتذكير فقط فقد أصدر الأستاذان تحقيقا جديدا ودراسة جديدة لهذا المصدر معتمدان في ذلك على مخطوط جديد على ما يبدو[5].

(3) أنظر التحقيق الجديد لهذه الرحلة التي صدؤ مؤخرا بمدريد 1915

(4) بياض، ص. 18

(5) أنظر Abu l-Qasim al-Hayari، Kitab Nasir al-din `ala l-qawm al-kafirin، ed. G. Wiegeres y Qasim al-Samarai, Madrid: CSUC, 2015.

فالكتاب في حد ذاته هو تعبير صادق ليس فقط عن موقف الحجري من السلطات الاسبانية وكل ما تسببت فيه هذه الأخيرة من ضرر وجرائم ضد الساكنة المسلمة وإنما كذلك وهذا ما يعكس جمالية هذا النص، طبيعة الصراعات الداخلية التي كانت تلاحق صاحب الكتاب والناتجة عن تمسكه بمبادئه الدينية والثقافية، هذا فضلا عن الحوارات التي جرت بين الحجري ومرافقيه والتي تجسد مدى التقارب الكبير بين الموريسكيين واللاوربين عقليا بالرغم من اختلاف العامل الديني. كما أن القناعات السياسية والدينية هي الأخرى بدورها تجعل من الحجري سفيرا ومناظرا شرسا ومتألقا.

منهجيا لقد برع الاستاذ بياض في تقديمة للحجري وكتابه خاصة عند مزجه بين إبراز مواقف الحجري من حضارة الغرب، فرنسا وهولاندا، ومدى إعجابه بها وبين جدالاته التي جمعته ببعض ممثلي المجتمع الغربي وتفوقه. فتفوق الحجري لا يتوقف عند هذا الحد بل يتجاوز ذلك ليشمل الجانب اللاخلاقي خاصة في معرض حديثه عن معاشرة الرجال للمرأة الغربية قبل النكاح. فهو يقول "وجب للمسلم أن يشكر الله على دين الاسلام ونعمته وصفائه"[1].

ينتقل بنا الأستاذ بياض إلى دراسة الرحلة التي قام بها الغساني، سفير مولاي أسماعيل إلى البلاط الإسباني والتي سماها "رحلة الوزير في افتكاك الأسير". والتي كان الهدف منها حسب الغساني نفسه هو اطلاق سراح السجناء المسلمين بإسبانيا و استرجاع الكتب والمخطوطات التي كانت تنتمي إلى المكتبة مولاي زيدان والتي تعرضت للسرقة على يد قراصنة اسبان. الأستاذ بياض لا يتوقف عند عرض ما يقوله السفير المغربي وإنما يعرض النتائج التي توصل إليها الباحث الروسي اتشكوفسكي في هذا الشأن والتي تصب في بحث المغرب على الهدنة مع الإسبان.

بغض النظر عن أهداف الرحلة، فأن الكتاب يقدم لنا الكثير من الخصوصيات التي كانت تميز دولة كإسبانيا خلال القرن السابع عشر، على العديد من المستويات، الحضارية منها، والفكرية، والثقافية بل وحتى الدينية. فإسبانيا كانت تعيش أزمة اقتصادية واجتماعية خانقتين نتيجة الحروب الاوروبية واختفاء نسبة كبيرة من ساكنتها الموريسكية التي تم طردها إلى أماكن مختلفة من شمال إفريقية، الابراطورية العثمانية وأوروبا.

في نفس هذه الفترة يلاحظ أن الغساني لا يتوانى في التعبير عن قوة المغرب وعظمته

---

(1) بياض، ص. 27

واحترام الاوروبيين له با وتخوفهم منه[1]، عبر عنها الأستاذ بياض بعبارة "الاعتزاز بالنفس وتضخم الأنا[2]"إلا أن هذا لم يمنع من الاعتراف بتوفق الاسبان في ميادين أخرى كالمارستانات، وخدمات البريد والصحافة[3] والتي عبر عنا الاستاذ بياض "بعبارة الاقرار بالذات وتميز الآخر"[4] . الملفت للنظر أن العناصر التي تمس الدين وبعض العادات المحرمة في الاسلام كشرب الخمر شكلت سببا كافيا لتحامل الغساني على الاسبان وهجومه عليهم . وقد حلل الاستاذ بياض هذه المواقف بشكل جميل[5]، ولعل هذا يشكل القاسم المشترك ليس فقط للرحالة المغاربة وإنما لجميع الرحالة المسلمين.

بعد ذلك ينتقل بنا الاستاذ بياض إلى رحلة ابن عثمان الشهير باسم المكناسي[6]، صاحب كتاب الاكريس في فك السير". لقد سافر إلى اسبانيا بعدما أسند إليه كلفه السلطان سيدي

(1) ياض ص. 38

(2) بياض، ص.37.

(3) بياض، ص. 39-42.

(4) بياض،

(5) بياض، ص. 44-45

(6) الأستاذ محمد بوكبوط حقق كتابا اخرا للمكتانسي التعلق برحلته إلى الديار الشرقية : رحلة المكناسي، إحراز المعلى والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القمس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب. 1785، أبو طبي، بيروت، 2003

محمد بن عبد الله مهمة افتداء العديد من الأسرى المسلمين الذين كانوا يقبعون في قبضة الاسبان، أغلبهم من البلاد المشرقية ، مثل طرابلس وتونس والجزائر، على حد قول المكناسي. فالملاحظ أن كل السفراء المغاربة كانت تميزهم نزعة الاعتزاز بالذات عند حديثهم عن الاسبان، وهذا يرجع لأسباب تاريخية مرتبطة أساسا بطبيعة العلاقات التي تجمع بين المجتمعات الحدودية ناهيك عن احتلال وسيطرة الاسبان على بعض الاراضي المغربية ، كما سبق وأن ذكرت.

وبالرغم من هذه الاختلافات فإن بعض العناصر ذات الطابع الاجتماعي بل وحتى الحضاري كما هو الشأن بالنسبة للمرأة الاسبانية شكلت نقط إعجاب كبير للسفراء المغاربة. فكل الرحالة متفقون على جمال النساء الاسبانيات، وقد خصصوا لهذا الامر حيزا لا يستهان به من كتبهم تعكس مدى انبهارهم بجمالهن[7]، بالرغم من حدة انتقادهم لبعض الممارسات الاجتماعية والثقافية المتعلقة اساسا بتقاليد اللباس والرقص، وغيرهما. فابن عثمان يتحدث عن تبرج النساء والذي يشبهه بتبرج الجاهلية الاولى[8] غير مبال بأنه يتحدث عن نساء ينتمين إلى مجتمع مسيحي.

(7) بياض، ص. 55

(8) بياض، ص. 55-56.

اتبع المكناسي نفس نهج الغساني عند حديثه عن بعض الجوانب التي تظهر تفوق الاسبان وهو أمر يعبر عنه الأستاذ بياض باستعماله عبارة "إقرار الأنا بتميز الآخر"[1]. يعبر المكناسي عن إعجابه بالخدمات التي يوفرها البلد المضيف على مستويات مختلفة منها على سبيل المثال لا الحصر الصحة، البريد، الصناعة والفلاحة.

ومن جديد يعود موضوع مخطوطات مكتبة مولاي زيدان ليفرض نفسه كلما تعلق الأمر بمحادثات مع الاسبان، وهو أمر شكل نوعا شبيه بعقدة تاريخية خاصة وأن السلطات المغربية منذ العهد السعدي حاولت وبدون جدوى استرجاع هذه المخطوطات، كما توضح ذلك العديد من الوثائق التي تعود إلى هذا العهد[2]. لقد تمكن المكناسي من رؤية بعض من هذه المخطوطات والاطلاع عليها، ولكن لم يتمكن من الحصول سوى على البعض منها[3] "فأروني كتب المسلمين -يقول المكناسي-، عدتهم ألف وثمانماية سفر... فخرجت من الخزانة بعد أن وقدت نار الاحزان فؤادي نارها، ونادت بالثارات فلم يأخذ أحد ثارها،

(1) بياض، ص. 57.

(2) أنظر: Arenal, F. Mediano, R. El -aíM. Garc Hour, Cartas marruecas, Madrid: CSIC, 2002.

(3) بياض، ص. 61.

يا ليتني لم أرها"[4]

يحدد الاستاذ بياض ثلاث عوامل تحكمت في الذهنية والمرجعية التي صاغت خطاب المكناسي، ونظرا لأهمية الاستنتاج الذي توصل إليه فقد رأيه أنه من الضروري الاحالة عليها. الجرح الذي خلفه فقدان الأندلس، بقاء سبتة ومليلة تحت سيطرة الاسبان، وأخيرا سمو مرجعية المعتقد.

أما فيما يخص الرحلات الأخرى، فأظن أنها لا تختلف كثير عن سابقتها، خاصة على مستوى الاعتراف بتفوق الغير والانبهار بحضارته وتقنياته العسكرية، العلمية التربوية والثقافية (رحلة الغسال إلى إنجلترا)[5] بل وحتى السياسية والتنظيمية ولكن دون نسيان إبراز قوة الذات والأنا التي تفرض نفسها في بعض الاحيان خاصة عند الحديث عن المعتقد والدين، أو على حد تعبير الأستاذ بياض. الدنيا للنصارى والآخرة للمسلمين"[6]، أي يتم الهروب نحو الدين للتغطية عن العجز "لمسايرة ركب تطور الآخر" فكان يجد -بالرغم من حديث الاستاذ بياض عن الفاسي أظن أنه يمكن لنا أن نعممه على كل الرحالة المغاربة- في الدين الأكسير المداوي من كل نقص وشعور بالدونية والعجز أمام التراكم الحضاري والتطور

(4) بياض، ص. 61.

(5) بياض، ص. 153.

(6) بياض، ص. 104.

الصناعي والتقني الذي عرفته أوربا القرن التاسع عشر"[1]: ولكن هذا التعصب للدين والتمسك بالمعتقد لم يمنع السفير العمراوي من أن يسقط في الكثير من التاقضات ويقوم بالتالي بالتعبير عن بعض الميولات الجنسية الدفينة الشاذة. يقول الأستاذ بياض. "غير أن هذه الحمية تتلاشى في كثير من الأحيان، فاسحة المجال لسلوكات تخدش صفة الورع التي حاول السفير الظهور بها، إذ لم يستح مثلا من تبني ثقافة الغلمان، للتغزل في الصبيان، كما حصل في مدينة أكسير"[2] ، أو عند الحديث عن النساء الفرنسيات بل وحتى الاسبانيات، أو التغزل بالنساء الانجليزيات كما يحكي الجعيدي السلاوي[3] والأمثلة على ذلك كثيرة.

بعض الخلاصات

تذكرني رحلات المغاربة بالرحلات أخرى قام بها رحالة غير مغربي، أقصد الرحلة التي قام بها الطهطاوي في بداية القرن التاسع عشر والتي دونها على شكل كتاب يحمل عنوان "تخليص الابريز في تلخيص باريز"، ولكن مع فارق كبير وهو أن رحلة المصري انجزت في فترة تميزت بالتطور الكبير الذي وصلت إليه

(1) بياض، ص. 104.

(2) بياض، ص. 93.

(3) بياض، ص. 143-144.

مصر خلال حكم محمد علي. فرحلة الطهطاوي كانت تشكل جزء من استراتيجية سياسية رسمية تتجلى أساسا في تكوين أطر مصرية يمكن الاعتماد عليها في تطوير البلاد وحمايتها من تحديات المرحلة الحساسة التي كانت تمر بها مصر، شأنها شأن أغلبية الدول العربية والاسلامية، فالأطماع الامبريالية كانت تحدق فيها من كل جانب خاصة من طرف البريطانيين الذين سبق وأن أكدوا نيتهم وعزمهم للسيطرة على مصر من سنوات عدة، وبالضبط منذ نجاح حملة نابليون على مصر، وذلك من أجل الحفاظ على مصالحها سواء في منطقة الشرق الأوسط أو في مستعمراتها بالهند.

إذن فأسباب السفريات تختلف وإن كانت الظروف التاريخية شبيهة إلى حد كبير. ظروف طغت عليها بوادر انطلاق مرحلة جديدة في العلاقات الدولية، أقصد الامبريالية الغربية وسطرتها على العالم العربي والاسلامي.

إن رحلات المغاربة أنجزت أساسا لا لغرض التعلم من الآخر والنيل من تطوره، وإن كانت كلمات السلاوي تشكل استثناء في هذا الاطار[4]، حيث نرى هاجس الاصلاح يعبر عنه إحدى رجالات المخزن الغربي (للإشارة فقط فالسلاوي الذي كان مولعا بشراء الكتب

(4) بياض، ص. 121-122

اشترى اقتنى كتاب الطهطاوي خلال إقامته بباريز[1].)

في الغالب أنجزت رحلات المغاربة لانه لم يكن له اختيار آخر. فكانت هذه الاسباب تتراوح ما بين الرضوخ لضغوطات الآخر، مثال سفارة الصفار، أو نظرا للانهزامات وللانكسارات التي مني المغرب بها خلال القرن التاسع عشر (سفارتا الفاسي والعمراوي)، أو لأسباب ترتبط أساسا بمحاولة استرجاع ولو الندر القليل من الوزن الدولي الذي تمتع به المغرب بعد معركة واد المخازن (رحلة كل من الغساني والمكناسي)، أو لأسباب ترتبط بانتصارات الآخر كما هو الحال لسفارة الحجوي. [2]

لقد تمكن الأستاذ بياض من إنجاز بحث جميل بل ورائع لأسباب ترتبط أساسا بالاختيار المحكم سواء لنماذج الرحلات التي قام بدراستها من جهة، أو الفترة التاريخية التي تمكننا من تتبع تطور الفكر المغربي الحديث والمعاصر بكل من يحمل هذه االفكرة من اعتزاز بالذات المتجسد أساسا في المعتقد والتاريخ بهدف إخفاء عقده وضعفه وعجزه، والاعتراف بتفوق الاخر في كل الأمور البعيدة عن المعتقد.

ولكن هذا لا يمنع من أن يكون المغرب واحد من الدول الذي تصدرت وبرزت في جنس أدبي جميل فريد كأدب الرحلة إلى أروبا. فهذا الأدب تسبب في ظهور دراسات، وإن كانت متأخرة، حول تاريخ الذهنيات العقليات العربية مرتبطة أساسا بآراء ومواقف رحالة مغاربة انجزوا رحلاتهم لسبب أو لآخر إلى دول أوربية مختلفة خلال فترة جد حساسة على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والهوياتي.

أؤكد مرة أخرى أنه يعود الفضل للأستاذ بياض لتقريبه لنا هذه الرحلات التي جمعها في هذا الكتاب لكي نتمكن من فهم جانب مهم من التاريخ والفكر المغربي الحديث والمعاصر.

(1) بياض. 128

(2) بياض، ص. 171 وما يليها.

الصدر الأعظم لطفي باشا وجهوده الإصلاحية في الدولة العثمانية
من خلال رسالة " آصاف نامه "

أمينة مولوة
طالبة دكتوراه
جامعة يحي فارس -المدية-الجزائر

الملخص:

عُرفت الدولة العثمانية في بداياتها كإمارة حدودية متاخمة للدولة السلجوقية والإمبراطورية البيزنطية ، إلا أنها سرعان ما أظهرت تقدما وتفوقا على حساب جيرانها، حتى تحولت إلى دولة عالمية في القرن الخامس عشر، ونجح سلاطينها في جعلها واحدة من أهم الدول في القرن السادس عشر للميلاد بنظمها السياسية والحضارية واتساع رقعتها الجغرافية، لكن الأوضاع لم تبقى على حالها بحيث عرفت تراجعا وتدهورا بدأ يظهر بدءا من مؤسساتها الرئيسية، وهو ما استشعره رجال الدولة منذ عهد السلطان سليمان القانوني ما دفعها لكتابة تقارير ولوائح ورسائل إصلاحية لإحاطة السلطة بمظاهر الخلل.

تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على الأفكار الإصلاحية التي طرحها الصدر الأعظم لطفي باشا في رسالته الشهيرة "آصاف نامه" في محاولة منه لتنبيه السلطة لمظاهر الخلل التي بدأت تظهر على مؤسسات الدولة العثمانية في إطار ما يعرف بأدب النصيحة، وبذلك يكون من أوائل المفكرين العثمانيين الذين تركوا آثار في الفكر الإصلاحي الذي ستستفيد منه الأجيال اللاحقة لدراسة وفهم أسباب الانحطاط وسبل علاجه.

الكلمات المفتاحية: الصدر الأعظم لطفي باشا، آصاف نامه ، الإصلاح.

Abstract.

The Ottoman Empire was known in its beginnings as a frontier emirate bordering the Seljuk state and the Byzantine Empire, but it soon showed progress and superiority at the expense of its neighbors, until it turned into a global state in the fifteenth century, and its sultans succeeded in making it one of the most important countries in the sixteenth century AD with its political and civilized systems And the expansion

of its geographical area, but the situation did not remain the same, as it witnessed a decline and deterioration that began to appear, starting with its main institutions, and this is what the statesmen have sensed since the reign of Sultan Suleiman the Magnificent, which prompted it to write reports, regulations and reform messages to surround the authority with defects.

This study attempts to shed light on the reform ideas presented by the Grand Vizier Lotfi Pasha in his famous letter "Asaf Nameh" in an attempt to alert the authority to the defects that began to appear on the institutions of the Ottoman state within the framework of what is known as the literature of advice, and thus he is one of the first Ottoman thinkers who left Traces of reform thought that future generations will benefit from to study and understand the causes of degeneration and ways to treat it.

Keywords :
Lotfi Pasha , Asefname , Reform .

مقدمة:

شهدت الدولة العثمانية منذ منتصف القرن السادس عشر مجموعة من الكتابات والرسائل التي يهدف أصحابها من رجال الفكر والإصلاح العثمانيين إلى تنبيه السلطة الحاكمة لبوادر الضعف التي بدأت تظهر للعيان بفعل عوامل داخلية وخارجية لاحظوها بحكم قربهم من مركز الدولة، محاولين من خلالها التأكيد على ضرورة الإصلاح السياسي والإداري والعسكري والاجتماعي والاقتصادي، وإيجاد الحلول المناسبة للمشاكل التي كانت تعاني منها الدولة، وفي أغلبها كانت طروحات جريئة رصدت مكامن الخلل في بنية الدولة، وقدمت حلولاً لمعالجتها والنهوض بواقعها نحو الأفضل.

ومن بين هؤلاء جاءت محاولة الصدر الأعظم لطفي باشا الذي سطع نجمه أيام السلطانين سليم الأول (1512-1520م) وسليمان القانوني (1520-1566م)، وحسب توصيف المتخصصين يعد هذا الأخير أول رجل استشعر علامات التفكك في النظام العثماني رغم ما كان يغلب على الدولة من مظاهر الفخامة والأبهة، وقد عبر عن رأيه وتصوره لإصلاح مظاهر الخلل الذي أصاب الجهاز الإداري العثماني من خلال رسالته الشهيرة آصاف نامه التي حاول من خلالها أن يقف عند مظاهر الانحدار والضعف التي بدأت تظهر على الدولة العثمانية.

فـي هـذا السـياق جـاءت محاولتنـا للتعـرف على شخصية لطفي باشا والظروف التي جاء فيها ورصد أفكاره الإصلاحية من خلال تحليل رسالته الشهيرة آصاف نامه، وانطلاقا مما سبق نطـرح التسـاؤلات التاليـة: مـن يكـون لطفـي باشا؟ وما مضمون رسالة آصاف نامه؟ وإلى أي مدى ساهمت أفكاره في تنبيه السلطة العثمانية بمظاهر الخلل؟

وللإجابــة عــن هــذه التســاؤلات قســمت دراستي إلى خمس عناصر: تطرقت في البداية إلـى أوضـاع الدولـة العثمانيـة التـي ظهـر فيها لطفي باشا، وفي العنصر الثاني حاولت تقديم تعريف له والتطرق إلى شخصيته وثقافته، وفي العنصر الثالث تناولت تعريف لرسالته آصاف نامه، لأدخل بعدها مباشرة في صلب الموضوع أين ذكرت ما تناوله لطفي باشا في رسالته، وأخيرا النقـد والتقيـيم ثـم خاتمـة كانـت عبـارة عـن استنتاجات للبحث الذي قمت بإنجازه.

1.أوضاع الدولة العثمانية.

عرفت الدولة العثمانية في عهد السلطان سـليمان القـانوني(1520-1566م) أوج قوتها وازدهارها الذي مسّ مختلف جوانب الحياة مما جعـل المـؤرخين والبـاحثين علــى اخــتلاف توجهاتهم يضعونها في مصاف أعظم الدول التـي عرفهـا التـاريخ العـالمي، فـالجهود التـي بـذلها سـليمان القـانوني قـد سـاهمت بقـدر واسع في بناء الدولة، فضلا عن كونه قد أحاط بلاطه بشخصيات مرموقة ساهمت في رقيها، إلا أن عهده قد أثار جدلا واسعا بين المتخصصــين، فــرغم اجمــاع العديــد مــن الدراسات بعظمة عهد القانوني خاصة في مجـال الفنـون والعلـوم والآداب وتقـدم الفتوحات (فينشتاين، 1993م، صفحة 238).

إلا أن مظــاهر الخلــل والتــدهور فــي مؤسسات الدولة العثمانية ظهرت أواخر أيام حكمـه، وذلـك بسـبب بعـض الإجـراءات التـي اتخذها وانعكست سلبا عليه، من بينها على سبيل المثال: المؤسسة العسكرية، فبعد أن أجاز القـانوني للانكشـارية بالقتال تحت إمرة قائدهم الأكبر حتى في حالة غيابه، قد أدى لتقـاعس السـلاطين الـذين جـاؤوا مـن بعـده وتفضيلهم البقـاء فـي القصـور مـع جـواريهم بـدلا مـن تكبـد مشـاق الحملـة (الوذينـاني، 1424ه/2003م، صــفحة 154)، وغيرهـا مـن المظــاهر التــدهور لاحظتهـا رجـال الدولـة العثمانية وعلى رأسها الصدر الأعظم لطفي باشا الذي كتب في رسائله الإصلاحية عن تلك الملاحظات التي شاهدها من خلال احتكاكه بمركز القرار العثماني.

2.التعريف بالصدر الأعظم لطفي باشا:

1.2. شخصيته:

هو أحمد لطفي بن عبد المعين بن عبد الحـي ألبـاني الأصـل، تربـى داخـل الحـرم السلطاني (باشا، 1422ه/2001م، صفحة 13)

أحد رجال الدولة العثمانية البارزين في القرن السادس عشر، قام بالعديد من المهام الرسمية خلال حياته المهنية، وألف العديد من الأعمال، معظمها حول العلوم الإسلامية (koksel, 2017, p. 29) فضلا عن كونه أظهر نبوغا في الفكر والتأريخ (الخيلي، 2014م، صفحة 75)، دخل في خدمة البلاط العثماني على زمن السلطان بايزيد الثاني (1481-1512م) (بنحادة، 2001م ، صفحة 564)عن طريق نظام الدفشرمة.

سطع نجمه في عهد السلطان سليم الأول (1512-1520م) بعد أن تولى العديد من المناصب (أوغلى، 1999م، صفحة 229) أهمها: جوقة دار، متفرقة، رئيس الذائقين، ثم أصبح رئيس حراس الباب في القصر السلطاني، وحامل راية السلطان، ليتم تعيينه واليا على سنجق (لواء) قسطموني في آسيا الصغرى، ليترقى بعدها في الخدمة الإقليمية حتى وصل إلى منصب الوالي العام لقرمان سنة 1537 م، كما اشترك لطفي باشا في عدة حملات عسكرية كبيرة في عهد السلطانين سليم الأول وسليمان القانوني وقد تزوج من أخت هذا الأخير " شاه خوبان سلطان " (باشا، 1422ه/2001م، الصفحات 13-14) وفي عهده تولى الصدارة العظمى بعد موت إياس باشا سنة 1539م (خليفة، صفحة 382).

إلا أن لطفي باشا عزل من منصبه سنة 1541م بعد عامين من الوزارة الناجحة وأحيل للتقاعد مع منحة في صورة ملكية أراض في ديموتيكا (Lewis, 1962, p. 71) وطلق أخت السلطان وعكف في منفاه إلى أن توفي عن عمر يناهز 65 عاما (باشا، 1422ه/2001م، صفحة 14)، ويرجع سبب عزله فيذكر حاجي خليفة بسبب وشاية أخته (خليفة، صفحة 382) في حين يذهب آخرون إلى أنه عزل بسبب تآمر الأوساط التي تضررت من إصلاحاته ومحاولاته القضاء على بعض مظاهر الخلل التي عرفتها أجهزة الدولة أثناء صدارته (الخيلي، 2014م، صفحة 76) ليكرس حياته بعد العزل في البحث والكتابة، ويعد لطفي باشا، أول رجل دولة استشعر وشخص علامات الضعف في النظام العثماني فلم يكن رجل دولة فحسب بل كان يتمتع برصيد زاخر في الجانب العلمي أيضا ومن الجرأة حيث يصرح أن شيخ السلام أبو السعود أفندي (ت 1574م) وبعض كبار العلماء في عصره لا يملكون علما يعدل ما بلغوه من شهرة (أوغلى، 1999م، صفحة 299).

بعد إقامة لطفي باشا في ديموتيكا عاد إلى إسطنبول مرة أخرى ثم ذهب إلى الحج عام 1551م، ثم عاد إاى ديموتيكا مرة ثانية أين انشغل بالتأليف وتحصيل مختلف المعارف والعلوم إلى وافته المنية، وهنا يختلف

المؤرخون في ضبط تاريخ وفاته (باشا، تواريخ آل عثمان الوقائع التاريخية للدولة العثمانية حتى عام 961ه/1553م، صفحة 31) فيشير "حاجي خليفة "فيشير في مؤلفه الشهير فذلكة أقوال الأخيار إلى عام 1543م (خليفة، صفحة 382)، أما "عالي بك " وهو أقرب مؤرخ لعصر لطفي باشا فيذكر أن وفاته كان عام 1563م (باشا، تواريخ آل عثمان الوقائع التاريخية للدولة العثمانية حتى عام 961ه/1553م).

2.2. ثقافته:

يعد لطفي باشا من أهم السياسيين والمفكرين في زمن السلطان سليمان القانوني يتمتع برصيد علمي كبير إلى جانب رصيده السياسي لذا يعتبر من أهم الوزراء والمؤرخين العثمانيين وقد اكتسب من خلال الوظائف التي تقلدها خبرة سياسية كبيرة في شؤون الدولة أسهمت في تكوين فكره الإصلاحي (باشا، 1422ه/2001م، الصفحات 14-15) يذكر لطفي باشا بأنه تحصل على المعرفة أثناء مكوثه في الحرم السلطاني، وبعد الخروج من السراي العامرة عاشر العلماء، والفقهاء وحصل العلوم (باشا، آصاف نامه، 1911م، صفحة 05) وقد عاصر شيخ الإسلام ابن كمال و أبي السعود أفندي وكان لطفي وزيرا عاقلا واثقا في علمه قويا في رأيه اتخذ من الدين مقياس له للنظر في كل القضايا التي تعرض له (باشا، خلاصة الأمة في معرفة الأئمة، 1422ه/2001م، الصفحات 15-16).

تلقى لطفي باشا تعليما جيدا حيث تربى داخل القصر السلطاني وكان مثل علماء عصره يجيد العربية والفارسية ويقول أنه انشغل أثناء عمله في الحرم الخاص بتحصيل المعارف وكثير الاختلاط بالعلماء والشعراء ، وقد بلغ من العلم درجة تفوق فيها على معاصريه من رجال الدولة وهو الذي اكتشف المعمر سنان باشا وقدمه للقانوني وقد انعكست ثقافته على مؤلفاته فكتب في التاريخ والسياسة والفكر والفلسفة الإسلامية باللغتين العربية والتركية، كما كان شاعرا وله مشاركات في النحو والصرف ،لكن أغلب مؤلفاته كانت باللغة العربية وفي العلوم الشرعية خاصة الفقه وعلم الكلام ، والحديث بل والطب أيضا وله مؤلفات كثيرة (باشا، خلاصة الأمة في معرفة الأئمة، 1422ه/2001م، الصفحات 17-18).

وبعد عزله شغل أوقات فراغه بالبحث الأكاديمي، وبوجه خاص في مجال التاريخ حيث ألف العديد من الكتب من بينها: "آصاف نامه"، والرمز الإنجيلي في الأسطورة الإسلامية عن وزير الملك سليمان النموذج المثالي للوزير المخلص والحكيم (لويس، 2018م ، صفحة 331) وقانون آل عثمان الذي فسره و ذيل له مؤذن زاده بأمر من السلطان

أحمد الأول وخلاص الأمة في معرفة الائمة وهي رسالة مهمة تتضمن أجوبة قدمها لعلامات الاستفهام التي ظهرت حول الخلافة العثمانية آنذاك وأفكاره حولها (أوغلى، 1999م، صفحة 229)، ثم تاريخ عثماني أو تاريخ آل عثمان الذي يستعرض فيه تاريخ الدولة العثمانية إلى زمنه توجد منه توجد منه نسخة منقحة في الخزانة الوطنية في فيينا (بنحادة، لمحة عن الاستغرافية العثمانية ، 2001م ، صفحة 564)وغيرها من المؤلفات التركية والعربية التي تكتسي أهمية بالغة ليس فقط في التراث العثماني بل التراث الإسلامي ككل (لويس، 2018م ، صفحة 331).

3.رسالة آصاف نامه:

1.3.تعريف رسالة آصاف نامه:

آصاف نامه عبارة عن رسالة في شؤون الحكم والسياسة كتبها الصدر الأعظم لطفي باشا، وهي تحتوي على خلاصة فكره وخبرته وتجربته السياسية والإدارية، كما قدم فيها رؤيته لما يجب أن يكون عليه الوزراء العظام في إدارة شؤون الدولة والمجتمع، قسمها إلى أربعة أبواب كما يلي:

- **الباب الأول:** في آداب وأخلاق الوزير الأعظم وكيف يحتاج أن يكون وكيف تكون معاملته مع السلطان ومع الرعية.
- **الباب الثاني:** في تدبير أحوال السفر.
- **الباب الثالث:** في بيان تدبير أمور الخزينة.
- **الباب الرابع:** في تدبير أمور الرعية.

كما أنها وثيقة تاريخية عظيمة القيمة (باشا، خلاصة الأمة في معرفة الأئمة، 1422ه/2001م، صفحة 18) ترجمت إلى اللغة الألمانية سنة 1910م من قبل المستشرق الألماني rudolf tschud بعد سنتين من ظهورها بالصيغة التركية التي نشرت من قبل شكري في إسطنبول سنة 1908م، ليتم نشرها باللغة العربية(بنحادة، المثقفون والأزمة في العالم العثماني، صفحة 180) من قبل الأب لويس شيخو نقلا عن مجلة الشرق، وقد تم طبعها في المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين في بيروت سنة 1911م، ويذكر "شيخو " بأنه حصل عليها بين المخطوطات التي خلفها الأديب الحلبي أحمد وهبي ،مجلد قانون آل عثماني ويعتقد أنه الكتاب التركي المودوع في مكتبة فيينا بعدد 1818، وآصاف نامه هي القسم الثاني من المجلد بينما يتناول القسم الأول قانون بني عثمان ونظام دولتهم حتى 1609م.

2.3. أصل تسمية آصاف نامه:

وضع لطفي باشا رسالته الإصلاحية تحت عنوان (آصف نامة) أي كتاب آصف، نسبة لآصاف بن برخيا وهو في الأصل وزير النبي سليمان بن داود، الذي كان مثالا للوزير العاقل الوفي المثالي (لويس، اسطنبول وحضارة

الخلافــة الاســلامية، 1982م، صــفحة 118)، جمــع فيهــا أفكــاره الأولــى حــول المســائل المتعلقة بتدهور مؤسسات الدولة العثمانية، ويضـع نفسـه فـي مقـام آصاف، الـذي كـان حسب التقليد الإسلامي مضرب الأمثال في الحكمة والاستقامة (بنحادة، المثقفون والأزمة في العالم العثماني، صفحة 180).

3.3.ظروف صدور آصاف نامه:

مـع نهايـة القـرن 16م بـدأت تظهـر داخـل الدولة العثمانية ملامح الضعف والتدهور في وقـت احتفظـت فيـه بهيبتهـا وقوتهـا، إلا أن مظـاهر الخلـل بـدأت تظهـر جليا داخـل الإدارة وفـي صفوف الإنكشارية التـي كانت نفقاتها تتزايد ونفوذها يتسع علـى حساب السلطات الدينية فـي نفس الوقت التـي بـدأت قوتها العسكرية تتقلص (زيادة، 1981م ، صفحة 19).

وفــي خضــم هــذه الظــروف ســطع نجــم لطفـي باشـا خـلال القـرن 16م فـي ميـدان الكتابـة السياسـية عندما كتـب " آصـاف نامـه " الـذي يتضـمن مشـروع إصـلاحي للدولـة بعـد وصف ما كانت تعاني منه من أمراض (بنحادة، العثمـانيون المؤسسـات والاقتصـاد والثقافـة، 2008م، صـفحة 227) بحيث يـذكر أنـه عنـدما أصبح وزيرا وجد الباب العالي في حالة فوضى، ووجـد أمـور عديـدة تخـالف التقاليـد العثمانيـة لذلك شعر أنه من واجبه أن يوثق نتائج خبرته الشخصـية لإرشـاد مـن يخلفونـه فـي منصـب الصدارة العظمى وهو بهذا يكون قد أعطى خبـرة عمليـة ومبـادئ أخلاقيـة لإدارة شـؤون الدولـة (لـويس، الاسلام فـي التاريخ، 2018م ، صفحة 331).

4.3.خصائص آصاف نامه:

يضـع لطفـي فـي آصـاف نامـه أراءه فيمـا ينبغـي أن تكـون عليـه الإدارة كمـا أنـه يضـمن مشــروع إصــلاحي فنبــه إلــى عــدة قضــايا : الرشــوة ، إهــدار المــال العــام والعمــل علــى مراقبة الأسعار عن طريق الحسبة حيث يعتبرها لطفي مسؤولية عامة، ذلك أن تحديد الأسعار فيه هو في مصلحة الفقراء من الرعايا ومن ثم على الصدر الأعظم العناية بها، ويخصص المؤلـف القسـم الثـاني مـن الكتـاب للأمـور العســكرية حيــث يركــز علــى ضــرورة العنايــة بالأسطول العثماني مستشهدا بين ما دار بين السلطان سليم و ابن كمال باشا عندما أسر له السلطان برغبته في فتح بلاد الافرنج، وأظهر هـذا المثـال ليقنـع سـليمان القـانوني بـذلك (بنحــادة، المثقفــون والأزمــة فــي العــالم العثماني، الصفحات 180-181)

4.محتوى آصاف نامه:

1.4 .الباب الأول في آداب وأخلاق الوزير الأعظم وكيف يحتاج أن يكون وكيف تكون معاملته مع السلطان:

تنــاول فــي البــاب الأول الصــفات الواجــب توفرهـا فـي الصـدر الأعظـم، والـنهج الـذي

ينبغي ان يتبعه في تعامله مع السلطان من جهة، ومع الرعية من جهة أخرى ومما ذكر فيه:

يجب أن تكون العلاقة بين الصدر الأعظم والسلطان مبنية على الوضوح والصدق بحيث لا يخفي الصدر الأعظم عليه سراً، وأن يتكتم على الإسرار التي يشترك فيها مع السلطان، ولا يفشيها لأحد بما في ذلك الوزراء التابعين له، وينبغي للصدر الأعظم أن يخاطب السلطان دون تردد فيما يجب اتخاذه من القرارات في شؤون كل من الدين والدولة، وأن لا يخشى العزل من منصبه، ما دام يؤدي عمله على الوجه الأكمل، ولا يخون واجب المنصب، وفي هذا المقام يذكر لطفي باشا أنه:"...على الصدر الأعظم أن يقول كلمة الحق أمام الملك ، وأن لا يطلع أحد على الأمور التي تقع بينه و بين الملك، وعلى هذا الأخير أن لا يكثر الهرج والمرج ، كما يجب عليه أن لا يسفه الصدر الأعظم ولا يرد عليه ،على الوزير أن يفهم الملك في كل شيء في صلاح الدولة ولا يخشى العزل أو الغضب إذا ظهرت كلمة الحق ..." (باشا، آصاف نامه، 1911م، الصفحات 07-08).

كما على الصدر الأعظم أن يتحلى بصفة الأمانة والتقوى وحب طلب العلم، وأن يكرس حياته كلها لخدمة الدولة وتحسين أحوال الناس، وألا يسعى لتحقيق أهداف وغايات شخصية، بل يحرص على أن يكون عمله خالصاً لوجه الله وينل مرضاته، وفي هذا الصدد يذكر لطفي باشا:"... يجب أن يتفقد حاشية الملك ويعطي كل أحد منصبه على حسب مقامه حتى لا يحتاج إلى أحد وإذا شاهد في أحد من العساكر شجاعة عسكرية يرقيه ويزيد وظيفته، ولا يعطي إلى جماعته وأتباعه زعامت ، ويكفيهم بالتيمارات ، ويحذر من الرشوة ، ولا يعطى المال إلا لأجل إصلاح شؤون الدولة ، كما يجب أن يكون مواضب على الصلوات الخمسة في الجمعة في منزله ويكون بابه مفتوحا لمصالح الناس ويكون الاجتماع به سهل و ويكون دائما بتطييب خواطر الناس ..." (باشا، آصاف نامه، 1911م، الصفحات 07-08)، وفي هذا المقام يذكر مراد جه دوسون الذي عاش بعد قرن من زمن لطفي باشا: أن على الصدر الأعظم أن يتفقد حالة الأمن في المدينة، والتأكد من سعر المواد الغذائية وأوزان البائعين بمعية آغا الانكشارية وقاضي القضاة (دوسون، 1942م، صفحة 71).

كما ينبغي على الصدر الأعظم أن يحدد حق الدولة على الشعب، ويحرص على وقاية السلطان من الطمع في المال، ومن النتائج السيئة التي يؤدي إليها مثل هذا الطمع، ويجب عليه احترام أملاك الرعية، لأن مصادرة أملاك الشعب اعتباطاً وضمها إلى ممتلكات

السلطان تُعَد من علامات الانحطاط في الدولة، وينبغي أن يكون باب الصدر الأعظم مفتوحاً لأصحاب الحاجات، وأن يرضيهم في حدود الإمكان دون تمييز أو محاباة، وأن لا يسمح للمحتالين والسارقين أن يقدموا الهدايا لتنفيذ مآربهم، ففي ذلك إفساد لموظفي الدولة، ويحذر من الفساد لأنه داء ليس له دواء، ويجب عليه اعتماد الاستحقاق والأقدمية في تعيين موظفي الدولة وترقيتهم، وأن لا يخضع في ذلك لتأثيرات خارجية بل يتبع ما يراه صحيحاً (زيادة، 1981م ، صفحة 19).

وأن يطبق القصاص على قدر الجرم، لأن الرشوة لأصحاب المناصب من غير علاج ، ولا يقبل الهدية من أحبابه أما الرشوة مشكل وداء لا علاج له، وأن يبتعد عن الطمع لأن القناعة كنز لا يفنى، ولا يليق به اللهو وسماع الموسيقى والاشتغال بها، ويحتاج أن يكون في المجلس أرباب المناصب كل من يعرف منصبه ومقامه، عليه أن تكون مهامه للسلطنة ومصالحها، كما يتقيد في استماع الشكاوى أمام الناس في الديوان، ولا يعزل أرباب المناصب بسبب شكاية رجل أو اثنين و إذا تكررت الشكايات على أمير أو قاضي يحتاج الصدر الأعظم أن يهدده و ينصحه فإن أصر على عناده يعزل، وأن يعامل كل أحد حسب مقامه ويعرف مستحقي المناصب من عدمهم (باشا، آصاف نامه، 1911م، الصفحات 09-11).

كما ينصح الصدر الأعظم بالابتعاد عن الأهداف والمصالح الشخصية وهي أولوية قصوى أن لا يكون لكبير الوزراء مصالح أو هدف أو حقد شخصي ، كل عمل يقوم به يجب أن يكون خالص لوجه الله تعالى ، وعدم تلبية المطالب المساندة للجواسيس أو الرسل، وإنما تقتصر مساندته على الاحداث و المناسبات التي يكون غيابهم عنها ضارا بشؤون الدولة ، والحفاظ على المال العام ، ويحترم حقوق الملكية الفردية لأن ضم ملكية الافراد و الشعوب لأملاك الحاكم هي علامة انهيار الدولة ، و في تعامله مع السلطان عليه أن يتحلى بالصدق ومرقبة الصلوات الخمس في بيته وأن يسهل الوصول إليه عند الحاجة و أن يحاول إرضاء جميع الارضاء والحذر من الهدايا لأنها مفسدة (لويس، الاسلام في التاريخ، 2018م ، صفحة 333).

و ينوه بأن الدولة العثمانية خصصت للصدر الأعظم راتب غني يغنيه، و يذكر أيضا أنه كان معني بتكاليف المعيشة و الانفاق العام، ويعتبر التحكم في الأسعار مسؤولية عامة لها أهميتها ويجب أن يوليها كبير الوزراء اهتمامه، ويرى بأن على الصدر الأعظم إجراء التعيينات والترقيات بنفسه على أساس الكفاءة والمصلة العامة دون محاباة وتقليل من منح

الاقطاعيات لأتباعه على أن تكون صغيرة ، الحفاظ على النظام العام واحترام القوانين والأقدمية في الرتب والمناصب ولا يخضع لأي ضغوط أو نفوذ في قرارات التعيين للمناصب بل يتبع حكمه الشخصي و يتحرى العدل والتحقق من الشكاوي و تنبيه السلطان على ذلك (لويس، الاسلام في التاريخ، 2018م ، صفحة 333).

2.4.في تدبير أحوال السفر:

يبدي لطفي باشا اهتماما بالدور العسكري الذي يجب أن يؤديه السلطان والصدر الأعظم أثناء خروجهما في السفر أي الحرب، والإصلاحات الواجب القيام بها في سبيل تقوية البحرية العثمانية، ومما ذكره في هذا المقام نجد:

أنه في حال اضطر للسفر فعليه أن يعين رجلا من الوزراء أو الباشوات سردارا على العسكر، وأن يتفقد الذخيرة كي تكون على قدر من الكفاية، وفي وعليه أن يقيم بعيدا عن مقر إقامة السلطان (باشا، آصاف نامه، 1911م، الصفحات 11-12)، وإذا كان السلطان على رأس الحملة على الصدر الأعظم أن يجمع الدفترداريه وجميع أعضاء الديوان، وينظر في ما تحتاجه الخزينة والعسكر وذلك يكون في مكان تجمع الذخيرة، على أما السلطان فعليه أن يحضر الأمير ويأمره في تدارك الخيل والجمال والبغال (تدريب الأمراء على الحرب)، ويحتاج أيضا أن ترافق السلطان فرقة من المسلحين، كما عليه النزول في وسط العسكر حتى يكون محتاطا من أي شيء، وأمام مقر إقامته توضع خيمة الخزينة، أين يجلس الدفتردار ويتعهد بصيانة أمور المال ، كما يجب أن تكون الخزينة مملوءة، حتى يتكمن السلطان من منح البخشيش للعساكر، وما إن تنتهي الحملة ويعود السلطان وجنده إلى السراي يتم استقباله بعراضة تليق به (باشا، آصاف نامه، 1911م، الصفحات 12-13).

وبالعودة إلى ما كان سائدا أيام السلطان سليم (1512-1520م) في ما على السلطان فعله أثناء السفر، يقول لطفي باشا: "...وفي القانون القديم وفي محل الحرب لا يتقدم الملك إلى قدام العسكر بل يقف قدام المدافع والآلات الحربية و يتم واقف ليقوي قلب العسكر، ويكون عنده رجل يدبر بخاطره و يبشره بالنصر ولا بأس أن يعطي الملك للعسكر بخشيش في وقت الحرب خلافا للقانون..." و "... يعطي الملك للانكشارية الذخيرة لمدة ستة أيام " ثلاثة للمحاربة و ثلاثة للمحاورة " بحسب ما سنة سليم و عندما يتم الفتح الصدر الأعظم وباقي أعضاء الديوان يقبلون يد السلطان و يلبسون الخلع مثل يوم العيد..." (باشا، آصاف نامه، 1911م، صفحة 13).

ومن ناحية أخرى أولى لطفي باشا اهتماماً كبيراً بزيادة قوة الأسطول العثماني، وعمل أيضاً على حماية عمال المناجم من استغلال

أصحاب الامتيازات الخاصة بها، ويبدو أن لطفي باشا أقدم على تنفيذ هذه الإصلاحات مستفيداً من اطلاعه على (قانون نامة)، الذي وضع في عهد السلطان سليمان القانوني (1520-1566م) (زيادة، 1981م)، ويذكر لطفي باشا أن السلطان سليم كان يهتم بالبحرية العثمانية من خلال قوله: "... إقامة ترسخانه " دار الصناعة ومعمل الأسلحة" وكاغدخانه، بغية فتح الفرنجة، لكن أشار له ابن كمال بالاهتمام بالبحر بسبب موقع الدولة العثمانية، وتحري أحواله وهذا ما قام به القانوني الذي انتظمت أحوال البحر في عهده، ويذكر لطفي في هذا الصدد أن مهمة البحر ومصالحه ونظامها من الوزراء والأمراء..." (باشا، آصاف نامه، 1911م، صفحة 14).

3.4. في تدبير شؤون الخزينة:

يحاول لطفي باشا في هذا الباب تشخيص أسباب الخلل الذي طرأ في النواحي المالية، ويعيدها في الأساس إلى اختلال الخزينة (زيادة، 1981م) ، فينبغي على السلطة العثمانية إدارتها بطريقة حسنة وإلا فإن الاستبداد سيعجل في انهيارها (لويس، اسطنبول وحضارة الخلافة الاسلامية، 1982م، صفحة 121)، وفي هذا المقام يذكر لطفي باشا: "... فتدبير أمور الخزينة من مهمات السلطنة، لأنها لا تكون إلا بالخزينة، والخزينة تجتمع بالتدبير وليس بالظلم، ففي زمن وزارة لطفي رأى الخزينة مشوشة، وفي نقصان بسبب الاختلال بين المصروف والمدخول ..." (باشا، آصاف نامه، 1911م، الصفحات 14-15).

وفي هذا المقام ينبغي على الصدر الأعظم أن يتفقد أحوال الخزينة بشكل دائم، ويجهد في زيادة المدخول أكثر من المصروف ولا يسعى في زيادة عدد العساكر، وأن يفضل من مدخول الخزينة عن العلائف ومصروف السرايا و البحر والاصطبل، وفي اختياره للدفتر دار عليه أن يختبر سلامة عقله، ومدى معرفته وحسن تدبيره، وكتاباته بعدها ينصبه في الديوان، ويفوض إليه أمور الأموال ، والذي يجب على الدفتردار أن لا يتبع هوى النفس وأن لا يطمع وأن يكون متقيد في الأموال السلطانية، وأن لا يعطي زائدا في المواجب ولا يفرح بأرباب التقاعد، و يعطي مقاطعة بالأمانة، وقبل أن يوجه مقاطعة يتشاور مع الوزير و يعرض له سببها وأن يتفقد أحوال الخزينة كل سنة بسنتها (باشا، آصاف نامه، 1911م، الصفحات 15-16).

كما يجب أن يسعى للمحافظة على موازنة الدخل من خلال التدقيق في الانفاق، وتجنب تضخم طاقم العاملين معه، وتكليف لجان لتحصيل الضرائب ولا تترك لملتزمي الأرض ولأن تكون نسبة الضرائب ثابتة ويضعها وزير المالية بنفسه، واتخاذ إجراءات حاسمة لمنع الهجرة من الريف للحضر (لويس، الاسلام في التاريخ، 2018م ، صفحة 334).

4.4. في أحوال الرعايا:

من بين الأمور المتعلقة بشؤون الرعايا يذكر لطفي باشا في هذا الباب أنه من واجب الرعايا في حال نشوب الحرب أن يهبوا لمعاونة العسكر، وأن تكون دفاترهم مضبوطة في الدفتر خانة، وأن يتم تحريرها كل ثلاثون سنة، ويطلعون من خلال الدفتر من الذي مات أو المريض وتنكتب على غيرهم ويقابل الجديد على الدفتر العتيق (باشا، آصاف نامه، 1911م، صفحة 17)، أما في حال فرار الرعايا من الظلم يجب أن يردوا إلى موضعهم حتى لا تخرب البلاد.

وفي حال ظهر من أحد الرعايا خدمة زائدة ونال على أثرها تيمارا، أو حتى في حال انضمامه إلى فرقة السباهية لا يحق له حماية أقاربه، وفي حال ما إذا كان عالما لا تحمى توابعه، أما نقيب الأشراف فعليه الوقوف على صحة ادعاء الرعايا أنهم من سلالة الأشراف، والذي لا يثبت صحة نسبه يخرجه من بينهم، ولا يعامل الرعايا على وجه واحد، وإذا كان من بينهم فرد ماله كثير لا يتعرض له بماله، ولا يتلبس الرعايا زي السباهية أو العسكرية ولا يركبوا مثل ركوبهم (باشا، آصاف نامه، 1911م، صفحة 16).

5. النقد والتقييم:

من خلال ما سبق يمكن القول إن لطفي كان بحق أول رجل عثماني استشعر علامات التفكك في نظام السلطنة، فلم يكن رجل دولة وإداري فحسب بل كان رجل علم وصاحب جرأة انتقد علماء عصره من بينهم أبو السعود أفندي(ت1574م)، وأكد أنهم لا يملكون علما يعدل ما بلغوه من الشهرة وبعض كبار العلماء في عصره (الخيلي، 2014م، صفحة 75)، كما طرح مشروعه الإصلاحي مستفيداً من اطلاعه على قانون نامه الذي وضع في عهد السلطان سليمان القانوني لأنه ينوه في خاتمة آصاف نامه بأن هذا القانون هو قانون الملوك السالفة، مما جعل دراسته عميقة ورصينة، وبصيرته وقدرته على إدراك العلاقة بين السبب والنتيجة في الطور التاريخي للدولة التي كان جزء منها والمامه بالقلق بعوامل الضعف.

يقدم في رسالته الخصال التي ينبغي أن يتحلى بها المسؤولون داخل الدولة العثمانية ويعتبر هذا الرسالة الأولى من نوعها في الأدب التاريخي العثماني ويحتل مكانة بارزة في صياغة تاريخ الإدارة العثمانية والتاريخ الاجتماعي (بنحادة، لمحة عن الاستغرافية العثمانية ، 2001م ، صفحة 564) وهي أهم إنجازاته وهي رسالة مهمة أي كتاب آصف الذي يقصد به الوزير الوفي العاقل أن يتبعه أثناء قيامه بأعباء الحكم " وهو مشروع إصلاحي ينظر فيه لطفي باشا لما ينبغي أن تكون عليه الإدارة" ويجيب حول الأسئلة التي

طرحت حول الخلافة إلى جانب ذلك ألف تواريخ آل عثمان و خلاص الأمة في معرفة الأئمة (الخيلي، 2014م).

لم تكن آصاف سوى بداية لسلسلة من الكتابات على هذا النحو تكاثرت نتيجة الأوضاع الحرجة التي كانت تجتازها الدولة العثمانية مع نهاية القرن 16و17م والملاحظ بأن اللذين كتبوا عن الأدب السياسي هم من العارفين بالسياسية العثمانية أي أنهم من داخل الجهاز، والملاحظ أنهم أيضا كانوا من المؤرخين بمعنى أن المؤرخ كان فاعلا في الحياة السياسية في الد ع ومن ثم هذا التماهي بين الكتابة السياسية والتاريخية (بنحادة، العثمانيون المؤسسات والاقتصاد والثقافة، 2008م، صفحة 227).

خاتمة

انطلاقا مما سبق نجد أنه في منتصف القرن 16 م بينما كانت الإمبراطورية العثمانية في أوج قوتها ومجدها كان هناك رجل دولة تركي من الطراز الأول على دراية عميقة بمصيرها ودواعي ازدهارها واستطاع أن يضع بين يديه فيما بعد على العلامات التي تؤذن بانهيار وسقوط الدولة.

تعتبر رسالة آصاف نامه أول محاولة إصلاحية جدية لمعالجة أسباب التدهور التي واجهت الدولة العثمانية، وتشخيص عوامل الضعف، بدءاَ من منتصف القرن السادس عشر، والواقع ان ما ذكره لطفي باشا في رسالته، شكل أسس سيعود إلى معالجتها في أوقات لاحقة عثمانيون آخرون خلال 17م.

فضلا عن أنها جاءت كأول محاولة تعالج مسألة تدهور الإدارة وضعف العسكرية في أواسط القرن 16م في حين كانت الدولة في أوج قوتها. خلال عهد القانوني فقد كتب لطفي باشا رسالة " آصاف نامه " جمع فيه الأفكار الأولى حول المسائل المتعلقة بتدهور مؤسسات الدولة، وقد قسم الرسالة إلى أربع أقسام تعالج على التوالي: صفات الوزير وكيف يجب أن يكون، أحوال عسكرية، تدبير الخزينة، والنظر في شؤون الرعايا، ومن خلال استعراضه لهذه المسائل طرح الأفكار الأولى حول ضرورة معالجة ما تسرب من ضعف إلى الأجهزة والمؤسسات.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

1. خليفة، حاجي (بلا تاريخ). فذلكه أقوال الأخيار في علم التاريخ والأخبار (فذلكه التواريخ) تاريخ ملوك آل عثمان.
2. دوسون،مراد جه (1942م). نظم الحكم والإدارة في الدولة العثمانية في عهد مراد جه دوسون أي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. (تحقيق: فيصل شيخ الأرض) بيروت: الجامعة الأمريكية.
3. لطفي،باشا (1422ه/2001م). خلاصة

الأمة في معرفة الأئمة. (ط1). القاهرة: دار الآفاق العربية. لطفي باشا، (1911م). آصاف نامه.

4. لطفي،باشا (بلا تاريخ). تواريخ آل عثمان الوقائع التاريخية للدولة العثمانية حتى عام 961ه/1553م. (ترجمة: محمد عبد العاطي) دار البشير للثقافة والعلوم.

2.المراجع

أ/ باللغة العربية.

1. أوغلى، أكمل الدين إحسان (1999م). الدولة العثمانية تاريخ وحضارة. ج 2. (صالح سعداوي، المترجمون) اسطنبول: مركز الابحاث للتاريخ والفنون والثقافة الاسلامية.
2. بنحادة، عبد الرحيم (بلا تاريخ). المثقفون والأزمة في العالم العثماني.
3. بنحادة، عبد الرحيم (2001م). لمحة عن الاستغرافية العثمانية. الرباط: كلية الآداب والعلوم الانسانية
4. بنحادة، عبد الرحيم (2008م). العثمانيون المؤسسات والاقتصاد والثقافة. (ط1) الدار البيضاء: اتصالات سبو.
5. الخيلي، عبد الحي (2014م). النخبة والاصلاح نماذج من الفكر الاصلاحي العثماني بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر الميلاديين. ط1. الرباط: كلية الآداب والعلوم الانسانية.
6. زيادة، خالد (1981م). اكتشاف التقدم الأوروبي دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (ط1). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
7. فينشتاين،جيل (1993م). الامبراطورية في عظمتها (القرن السادس عشر (تاريخ الدولة العثمانية) بإشراف روبير مانتران. ط1، 238. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
8. لويس، برنارد (2018م). الاسلام في التاريخ (الإصدار ط1). (ترجمة:مدحت طه) القاهرة، مصر: دار الآفاق.
9. لويس، برنارد (1982م). اسطنبول وحضارة الخلافة الاسلامية (ط2). (ترجمة:سيد رضوان علي) الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع.
10. الوذيناني، خلف بن دبلان بن خضر (1424ه/2003م). الدولة العثمانية والغزو الفكري حتى عام 1327ه/ 1909م. ط2. مكة المكرمة: جامعة أم القرى.

2.الأجنبية

1. köksel, Asım Güneyd (2017). Bir islâm âlimi olarak lutfi paşa. The journal of ottoman studies.
2. Lewis, Bernard (1962). Ottoman observers of ottoman decline. Journal of the central institute islamic research.

(علم الوراثة عند العرب والمسلمين)

د. دلال مفتاح الفيت-وري.
أستاذ مساعد بقسم الت-اريخ/ كلية الآداب.
جامعة بنغ--ازي (ليبيا)

Genetics in Muslim Arabs

Search from Dr. Dalal Key Alfitore
Assistant Professor, Distinguished Department of
Benghazi university Libya

الملخص :-

يعد علم الوراثة من العلوم المهمة التي استفاد الأنسان من دراستها لما قدمه هذا العلم من معلومات ترتبط كثيرا بالإنسان عضويا وسيكولوجيا ومن خلاله تم معرفة بعض الأمراض الوراثية وطرق علاجها ، ولكن قد يجهل البعض أن هذا العلم ليس بالحديث فقد عرفه العرب المسلمين ، وهذا ما سأحاول إيضاحه في صفحات هذا البحث

ورغم التطور الملحوظ لعلم الوراثة الا ان الكثير من العلماء لازالوا يعتمدون على ما جاء به العرب المسلمون من معلومات في هذا المجال ،لأنها ذات أساس علمي وتكاد لا تختلف عما توصل إليه العلم الحديث مع الفرق البسيط في التقدم التكنلوجي .

Summary :-

The genetics of the important sciences that benefited from their studies for this science of information associated with humanitarian Life organically and Ciquleggia Through which some genetic diseases and treatment methods were learned But some may not be ignorable that this science is not talking He Knew the Muslim Arabs and that's what I would try to note this research pages Despite the remarkable development of this newly science, but many scientists remain dependent on Mr. Muslim Arabs why did they give appreciation are the scientific and sound basis in studying genetics.

المقدمة:-

يُعدّ علم الوراثة من العلوم القديمة التي عرفها العرب والمسلمون؛ فهو ليس من العلوم الحديثة كما يظنّ البعض، ولعلّ ما يؤيد ذلك الإشارة إلى هذا العلم في القرآن الكريم، وفي الأحاديث النّبوية الشّريفة، غير أنّ هذا المصطلح لم يصبح علماً بالمعنى المتعارف عليه اليوم إلا حديثا، وقد ذُكرت الوراثة بأكثر من معنى؛ فأحياناً تذكر بمعنى أن يرث الشّخص أملاكاً؛ أي بمعنى انتقال ممتلكات الشّخص بعد موته إلى ورثته، وقد حُددت تلك الأملاك وأنواعها، وطرق تقسيمها عن طريق الشّرع؛ بما يُعرف اليوم بعلم المواريث، وقد حدّد القرآن الكريم ذلك في آياته. أمّا علم الوراثة المتعارف عليه بوصفه أحد الفروع الطّبية التي تُعنى بمعرفة الخصائص الوراثية، والتي تنتقل من الآباء إلى الأبناء فهو محور دراستي في هذه الورقة.

وكان هدفي من هذه الدّراسة هو الإفصاح عن أنّ هذا المصطلح الحديث كان معروفاً عند العرب والمسلمين، وهذا ما سأحاول توضيحه في صفحات هذا البحث، بالإشارة إلى إسهاماتهم، التي وإن كانت يسيرة فإنّها أضاءت السّبيل لكل مهتمّ بهذا العلم، إلى جانب التّدليل على أنّ المبادئ الأساسيّة لعلم الوراثة موجودة في القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة المطهّرة.

وقد اتكأت على المنهج الوصفي التّحليلي في ذكر ما توصّل إليه العرب والمسلمون في علم الوراثة وتحليله لمعرفة؛ هل هم من سبق إلى تقديم المعلومات العلمية في هذا المجال أم أنّ معرفتهم كانت مقتصرة على الوراثة؛ كونها علماً مادياً.

وقد واجهتني بعض الصّعوبات منها: عدم وجود كتاب يتحدث بشكل مباشر عن علم الوراثة عند العرب والمسلمين؛ فالمعلومات عن هذا الموضوع كانت متفرقة بين دفات المصادر والمراجع التي تتحدّث في محتواها عن موضوعات مرتبطة بعلم الوراثة كالأمراض، والرّضاعة ...إلخ.

فضلاً عن تعثّري في الوصول إلى بعض المراجع؛ لإغلاق معظم المكتبات؛ ولجائحة كورونا، وعند التّوجه إلى الإنترنت تقف أمامي مشكلة سوء التّغطية أو انقطاع الكهرباء أحياناً.

أمّا عن الدّراسات السّابقة، فلا توجد دراسة سابقة ـ كما أشرت ـ تتناول الموضوع بشكل مباشر لكي أعتمد عليها؛ لذلك استعنت بأغلب كتب الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وكتب الطّب العربي الإسلامي، مثل كتاب إعجاز القرآن فيما تخفيه الأرحام وما جاء في علم الوراثة والرضاعة لكريم الأغر، الذي أفادني كثيراً في الوصول إلى المعلومات الخاصة بعلم الوراثة، وسهّل

الطّريق أمامي في تحديد النّقاط التي تناولتها في هذه الدّراسة.

وأوصي من خلال هذه الورقة بالاهتمام بهذا العلم؛ لأنّه مرتبط ببعض العلوم الأخرى كعلم الأجنّة، بالإضافة إلى أنّه لا توجد دراسات كافية عليه؛ فكل الدّراسات تختصّ بعلم الوراثة؛ كونه علماً حديثاً يحتاج إلى التّقنية المتطوّرة لدراسته؛ فعلينا التّذكير فيها . من خلال مثل هذه الدّراسات . بمآثر العرب والمسلمين، التي لم تترك جانباً من الأمور الطّبية إلا وتطرّقت إليه، حتّى الدّقيق منها مثل علم الوراثة .

the introduction

the genetics of the ancient sciences known as Muslim Arabs not from modern sciences they also agree the guide is referred to in the holy Quran and the prophetic year but the genetics did not know what happened to him the genetics reported more than the meaning in the meaning ,the person inherits the property and identified the exposure of property and roads divided but genetics are one of the medical branches, a focus of my studies in this paper which means the transition of genetic characteristics of parents to children my goal was emphasized on that modern term was known for Muslim Arabs and save their simple contribution, which was the way for those who are interested in this science and confirmed on that the basic principles of this science are present in the Qur'an and Sunnah the analytical approach has adopted a mention of Muslims and analyzes who are from already in this science or not he recommended attention to this science, it is linked to some other sciences as an embryos and there are no sufficient studies and reminded that Muslim Arabs did not leave a side of medical things, but they would be addressed until the flour as a genetics

التّعريف بعلم الوراثة:-

يُعرّف علم الوراثة علمياً بأنّه (باب من علـم الأحيـاء يعنـى بدراسـة ظـاهرة التـوارث، وبالطريقة التي يتم عبرها تناقل بعض صفات الكائنات الحية من الآباء إلى الأبناء)[1]

---

(1) كـريم نجيـب الأغـر، (2005م)، إعجاز القـرآن فيمـا تخفيـه الأرحـام ومـا جـاء فـي علـم الوراثـة والرّضـاعة وبـدء الخلـق، دار المعرفـة، =

بينما عُرّفت الوراثة في اللُّغة بأنّها (العلم الذي يبحث في انتقال صفات الكائن الحي من جيل إلى جيل آخر. وتفسير الظواهر المتعلقة بطريقة هذا الانتقال)[1]

ورث: (ورث أباه، وورث منه يرثه ورثاً، وإرثا بكسر الكل وأورثه أبوه، وورثه: جعله من ورثته)[2]

وقيل: (الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب)[3]

إذاً فالوراثة هي انتقال صفات الجنس والنّوع من الأصل إلى الفرع، وقد تكون هذه الصّفات عضويّة أو فسيولوجيّة أو سيكولوجيّة.

علم الوراثة عند العرب المسلمون : -

عرف العرب والمسلمون بعض المفاهيم الخاصة بعلم الوراثة منها: أنّ بعض الصّفات الوراثية تنتقل من الأم إلى الجنين، ليس في فترة الحمل فقط، بل حتّى بعد الولادة؛ لتأكيدهم على جودة الحليب الذي يُعطى للطّفل (فالأخلق بلبن الأم أن يكون أوفق الألبان إن لم يكن لها علة أو سبب يفسد اللبن...وفي سلامة لبن الأم للطفل نفع له ونفع لها وفي الرضاع منها حفظ لصحتها وصحته)[4]

فمن الملاحظ أنّ جودة اللبن تضمن حماية الطّفل من الأمراض، وفي التّأكيد على أنّه الأفضل إذا لم يكن في الأم علة، إشارة واضحة إلى أنّ الأم إذا كانت مريضة قد ينتقل المرض إلى الطّفل عن طريق لبنها فكان العرب ينصحون أن يؤتى للوليد بمرضعة إذا (دعت الضرورة إلى أن يتغذى المولود بلبن غير والدته بسبب قلة لبنها أو لسبب مرض لحقها أو غير ذلك من الأسباب المانعة)[5] وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله سبحانه:(وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى)[6]

وفي الحالين إذا أرضعته أمّه أو مرضعة أُكد على جودة اللبن؛ لحماية الرضيع

=

بيروت، ص494.

(1) إبراهيم أنيس، وآخرون (2005 م)، المعجم الوسيط، مكتبة الشّروق الدّولية، مصر، ص997.

(2) أحمد الطّاهر الزّاوي، (1981م)، مختار القاموس، الدّار العربية للكتاب، ليبيا، ص 653.

(3) أبو الفضل جمال الدّين محمد ابن منظور، (1993م)، لسان العرب، تحقيق: ياسر سليمان ومجدي فهمي السّيد، المكتبة التوفيقية، 15/299.

(4) أبو جعفر أحمد بن محمد البلدي، (1980م)، تدبير الحبالى والأطفال، تحقيق: محمود الحاج قاسم، وزارة الثقافة، بغداد، ص 56.

(5) أبو الحسن علي بن عباس المجوسي، (1294 هـ)، كامل للصّناعة الطّبية، مطبعة بولاق، القاهرة، ص 56.

(6) سورة الطّلاق، الآية 6.

من انتقال الأمراض أو بعض الصّفات غير المرغوبة (وإذا عرض للمرضعة مزاج رديء أو علة مؤلمة أو إسهال كثير أو احتباس مؤذٍ فالأولى أن يتولى إرضاعه غيرها إلى أن تستقل وكذلك إذا أحوجت الضرورة سقيها دواء له قوة)[1]

وهذا ما يشير إلى انتقال الأمراض عن طريق الرّضاعة، وليس عن طريق جينات وراثية بين الأمّ والطّفل؛ فالمرضعة قد تكون غير الأمّ. رغم أنّ العرب والمسلمين حرصوا على أنّ الأفضل هو لبن الأم؛ لأنّه (أشبه الأغذية بجوهر ما سلف من غذائه في الرحم أعني طمث أمه فإنه بعينه المستحيل لبناً وهو أقبل لذلك وآلف له حتى إنه قد صح بالتجربة أن إلقامه حلمة أمه عظيم النفع جداً في دفع ما يؤذيه)[2]

وكما تنتقل بعض الصّفات وراثياً من الأمّ إلى الطّفل . عن طريق الجنيات . هناك صفات أخرى تنتقل عن طريق الرّضاعة، مصداقاً لقول الرسول . ﷺ . (لا تسترضعوا الورهاء\أي الحمقاء\ فإن اللبن يعدى)[3]

وهذا دليل على أنّ صفة الحمق تنتقل عن طريق الرّضاعة، ممّا يجعل للرّسول . ﷺ . بعداً علميّاً فيما توصل إليه الطّب الحديث، ولعلّ ما يؤيد ذلك أيضاً الشّروط التي وضعها العرب والمسلمون لصفات المرضعة إذا حُرم الطّفل من لبن أمه لسبب من الأسباب (أن تكون من أهل بيت عقل وأدب وعفة وصحة وسخاء وأن تكون حسنة الأخلاق بطيئة عن الانفعالات النفسية الدنيئة)[4]

إلى جانب شرط جودة اللّبن، إذا وضعت هذه الشّروط لتأكدهم أنّ الصّفات تنتقل من المرضع إلى الرضيع، فلو اقتصر الأمر على خوفهم من انتقال الأمراض فقط، لكان اهتمامهم بجودة الحليب، وليس بصفات المرضع، ولاستعانوا بحليب الحيوانات وأخذوا سبل انتقال الأمراض والجراثيم؛ فالجودة فيما (حسن مرعاه وطاب ماؤه وهواؤه وسلم من تناول الجيف)[5]

وقد أولى العرب والمسلمون الرّضاعة

---

(1) أبو علي الحسين عبد الله ابن سينا، (1988م)، القانون في الطّب، مطبعة بولاق، القاهرة، 153/1.

(2) المصدر نفسه، 151/1.

(3) أبو القاسم سلميان بن أحمد الطبرّاني، (1985م)، المعجم الأوسط، تحقيق: =

= محمود الطحّان، مكتبة المعارف، الرّياض، ص 61.

(4) محمود الحاج قاسم، (1987م)، الطّب عند العرب والمسلمين تاريخ ومساهمات، الدار السّعودية للنّشر، جدّة، ص 254.

(5) سامي محمود، (1990م)، تذكرة داوود للعلاج بالأعشاب، المركز العربي للنّشر، الإسكندرية، ص 255.

أهمية كبرى؛ فكانوا يرسلون المولود إلى البادية لمرضعة ترضعه، وترعى شؤونه؛ ليكون أكثر نجابة وفصاحة (فعندما التمس عبد المطلب لرسول الله - ﷺ - المراضع على عادة أهل مكة، الذين كانوا يؤثرون إذا ولد لهم ولد أن يلتمسوا له مرضعة من البادية، ليكون أنجب للولد وأفصح له)[1]

وهذا ما أكّده العلم حديثاً وهو أنّ (الأم المرضع تحمل في لبنها صفات فيزيولوجية خاصة بها، فالريبوسوم بمثابة مصنع للخلايا اللبنية ويقوم ببناء اللبن وفقاً للأوامر أو الشيفرة الجينية التي يحملها الرسول الآر إن آي RNA من الدي إن آي DNA الموجود في نواة الخلية والذي يمثل أصل الإنسان)[2]

لذلك يعتبر لبن الرضاعة فيزيولوجياً انعكاسا لتركيب جسم المرأة المرضع؛ فلا عجب في انتقال الصّفات الوراثيّة من المرضع إلى الرّضيع حتى وإن لم تكن أمّه؛ لأنّ (العناصر الغذائية المختلفة في لبن الثدي تكون مزيجاً من الدهن والبروتين واللاكتوز والأملاح المعدنية والفيتامينات وقد تم تركيبها وفقاً للبيانات الوراثية الموجود سرها في خلايا غدد اللبن)[3]

ومثلما تنتقل الأمراض وراثياً فإنّ الصّفات تنتقل وراثياً كذلك، قال تعالى: (فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فريا (27) يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغياً)[4]

فلما أتت مريم قومها تحمل غلامها (قالوا لها: يا مريم لقد جئت أمراً عظيماً مفترى. يا أخت الرجل الصالح هارون ما كان أبوك رجل سوء يأتي الفواحش وما كانت أمك امرأة سوء تأتي البغاء)[5]

فقومها يستنكرون غلامها، ويتعجبون لأمرها؛ فمن أين ورثت مريم صفات البغاء؟ وهي من بيت صالح لم يُعرف أهله بالسّوء! وطريقة الخطاب في هذه الآية خير دليل على أنّ الصّفات تُورث، وإلا لما استنكر قومها ذلك.

كما أشار الله تعالى - في سياق آخر - إلى المعنى ذاته في قوله سبحانه: (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء)[6]

---

(1) كريم الأغر، المرجع السّابق، ص 434.

(2) المرجع نفسه، ص465.

(3) علي التّير، (1982م)، الرّضاعة الطّبيعية، =

= مؤسسة الكويت للتّقدم العلمي، الكويت، ص 188.

(4) سورة مريم، الآية 28.

(5) عبد الله عبد المحسن التّركي وآخرون، (2012م)، التّفسير الميسر، دار الإسلام للنّشر، مصر، ص307.

(6) سورة الطّور، الآية 21.

وممّا يدلّل أيضاً على أنّ الصّفات تورث حديث الرّسول . ﷺ . : (لا يبغي على الناس إلا ولد غية، و إلا من فيه عرق منه)[1]

والعلم الحديث يتفق مع ما جاء في الحديث الشّريف بأنّ الطّبع يورث؛ فبعض (السمات تجرى في عائلات الأبناء لآباء مدمنين على الخمر هم أكثر عرضة من أبناء لآباء غير مدمنين على الخمر من أن يصبحوا مدمنين على الخمر)[2]

كما اتفق العلم الحديث مع ما ذكره العرب والمسلمون في أنّ الصّفات تورث؛ لأنّ الإنسان يرث (نصف عدد الكروموسومات، ثلاثة وعشرين من أمه، وثلاثة وعشرين من أبيه وكل صفة تظهر على الجنين سواء طبيعية أو مرضية لها موقع محدد على كروموسوم ثابت، وهذا الكروموسوم لا يتغير سواء في كروموسومات الأم أو الأب، ولهذا فإن كل صفة تتكون من جينين أحدهما من الأم والآخر من الأب... وبالتالي فإن مظهر الجنين الخارجي يتحدد بوجود الجين السائد، وهذا يعني أن الجنين يشبه أحد والديه الذي اكتسب منه هذه الصفة)[3]

(1)أحمد بن الحسين البيهقي، (1992م)، سنن البيهقي، دار المعرفة، بيروت، ص 90.

(2) كريم الأغر، المرجع السّابق، ص 526.

(3)أنوار رباح، (2017م)، الصّفات الوراثيّة للجنين، Mawdoo3.Com ص3، 4.

وقد تكون هذه الصّفة خارجية كالشّكل واللّون والطّول أو مرضاً وراثياً، وقد تكون داخليّة كسلوك معين أو ذكاء أو غير ذلك من الصّفات.

علم الوراثة في القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة: -

لم يغفل القرآن الكريم ولا السنّة النّبوية المطهّرة عن أي أمر يخصّ البشريّة؛ فقد ورد في كثير من الآيات والأحاديث النّبوية الشّريفة، ما يدل على أسبقية الإسلام في التّعريج على الجوانب العلمية، التي تخصّ الإنسان؛ فقد أشارا بشكل مباشر إلى مسألة الخلق البشري، وكيفيتها والحمل والولادة والرّضاعة، وكل هذه الأمور عند التّعمق فيها نجد علاقتها العلمية مباشرة مع علم الوراثة الذي أشير إليه في الآية الكريمة: (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج)[4]

أي (إنا خلقنا الإنسان من نطفة مختلطة من ماء الرجل وماء المرأة)[5] إذاً فالنّطفة عبارة عن خليط أمشاج (م ش ج : مشج: خلط، وشيء مشيج أي مخلوط، أمشاج. ونطفة أمشاج: مختلطة بماء المرأة ودمها)[6]

(4) سورة الإنسان، الآية 2.

(5) عبد الله عبد المحسن التركي وآخرون، المرجع السّابق، ص 578.

(6) الطّاهر الزّاوي، المرجع السّابق، ص 575.

وهذا يعني أنّ البويضة الملقّحة محتوية على كل الصّفات الوراثيّة للجنين، التي اكتسبها من الأب ومن الأم، فقد اكتسب المولود هذه الصّفات الوراثية عن طريق اختلاط ماء الرّجل وماء المرأة، الذي يُعرف بنطفة أمشاج، فقد سأل يهودي الرّسول . ﷺ . (قائلاً يا محمد مم خلق الإنسان؟ فقال الرسول . ﷺ .: يا يهودي من كل يخلق، من نطفة الرجل ونطفة المرأة)[1]

وهذا ما يؤكد على اشتراك الجنين في صفات والديه؛ فعن (عبد الله بن بريدة . رضي الله عنه . أن رجلاً من الأنصار ولدت له امرأته غلاماً أسود، فأخذ بيد امرأته، فأتى بها رسول الله . ﷺ . فقالت: - والذي بعثك بالحق، لقد تزوجني بكراً، وما أقعدت مقعده أحداً، فقال الرسول . ﷺ . صدقت...إذا كان حين الولد اضطربت العروق كلها ليس منها عرق إلا يسأل الله أن يجعل الشبه له)[2]

وهذا ممّا أثبته العلم حديثا . ممّا لا يدع مجالاً للشّك . وهو أنّ يحمل المولود موروثات من أمّه وأبيه، فتظهر خصائص جديدة في المولود نتيجة لمشج تلك الموروثات. قال الله تعالى: (فهب لي من لدنك ولياً (5) يرثني ويرث من آل يعقوب)[3]

ومعنى هذه الآية (فارزقني من عندك ولداً وإرثاً ومعيناً، يرث نبوتي ونبوة ءال يعقوب)[4]

كما أشار الرسول . ﷺ . إلى مسألة ترتبط بعلم الوراثة وهي الشّبه في قوله: (ماء الرجل غليظ أبيض، وماء المرأة رقيق أصفر، فأيهما سبق كان الشبه)[5]

وروى ابن عباس رضي الله عنه: (قال رسول الله . ﷺ . نطفة الرجل بيضاء غليظة، ونطفة المرأة صفراء رقيقة، فأيهما غلبت فالشبه له، وإن اجتمعا جميعاً كان منها ومنه)[6]

وهذه من الأمور هي الجينات التي أشار إليها العلم حديثاً، من مثل: متى يشبه المولود أمه؟ ومتى يشبه أباه؟ ومتى تكون صفاته مشتركة بين الأم والأب؟

وأكّد الرّسول . ﷺ . في أحاديثه على أنّ الموروثات قد لا تظهر في الجيل الأول، ولكنها قد تظهر في الأجيال القادمة في قوله: (ما ولدلك؟ قال الرجل: يا رسول الله ما عسى أن يولد لي إما غلام وإما جارية! قال:

---

(1) أحمد بن محمد بن حنبل، (1313 هـ)، مسند الإمام أحمد، دار الفكر، بيروت، ص 20.

(2) محمد بن على الحكيم الترمذي، (د.ت) نوادر الأصول، دار صادر، بيروت، ص 22.

(3) سورة مريم، الآيتان 5،6.

(4) عبدالله التركي، المرجع السابق، ص 305.

(5) أحمد بن شعيب النّسائي، (1994م)، سنن النّسائي، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ص 672.

(6)كريم الأغر، المرجع السّابق، ص 529.

فمن يشبه؟ قال: يا رسول الله ما عسى أن يشبه إما أباه وإما أمه! فقال الرسول ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ: مه، لا تقولن هكذا، إن النطفة إذا استقرت في الرحم أحضرها الله تعالى كل نسب بينها وبين الأم)[1]

فالسائل ظن بأنّ الشبه يكون للأم أو الأب المباشرين فقط، فصحّح الرسول الكريم ـ ﷺ ـ ذلك، وبين أنّ الولد قد يشبه أجداده أو من فوقهم، وصولاً إلى آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ولعلّ ما يؤيد ذلك (أن أعرابياً أتى رسول الله ـ ﷺ ـ فقال: إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، وإني نكرته، فقال له النبي ـ ﷺ ـ هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال: فأني هو؟ قال: عسى أن يكون نزعة عرق له، قال له النبي ـ ﷺ ـ وهذا لعله يكون نزعة، عرق له)[2]

ففي الحديث ظنّ الرّجل الذي ولدت امراته غلاماً أسود، والرّجل ليس بأسود، وكذلك امرأته ليست بسوداء، أنّ الولد ليس له؛ لأنّه لا يشبهه، إلا أنّ الرسول ـ ﷺ ـ قد حسم الأمر، وأعطى للرّجل حلاً علمياً مقنعاً، وأراد من الرّجل أن يكتشف الجواب بنفسه، وهذا ما يؤكد على الرؤية العلمية الثّاقبة للرسول الكريم ـ ﷺ ـ وقد أشار إلى ذلك في أثر آخر (اللهم متعنا بأسماعنا وأبصارنا وقواتنا ما حيينا واجعله الوارث منا)[3]

وهنا يشير الرّسول الكريم ـ ﷺ ـ إلى أنّ الأمراض تُورث، وهو ما أكّده العلم الحديث، في موضوع الأمراض الوراثية، كما قال الرّسول ـ ﷺ ـ: (انظر في أي نصاب تضع ولدك، فإن العرق دساس)[4]

وفي الحديث ينصح الرّسول ـ ﷺ ـ الزوجين بالاختيار الجيّد؛ لأنّ العرق دسّاس؛ فقد يرث المولود بعض الصّفات حتى بعد أجيال عدة، وهذا من الإعجاز العلمي، أن يحبو الله سبحانه رسوله محمّد ـ ﷺ ـ الذي لا ينطق عن الهوى، والذي أُرسل رحمة للعالمين، وهو من وُصف بالأمية ـ كلّ هذه الأمور العلميّة الدّقيقة، التي احتاج العلماء إلى الوقت والجهد والتقنية العالية ليصلوا إليها.

---

(1)أبو القاسم سلميان بن أحمد الطبراني، المرجع السّابق ص 63.

(2) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، (1983م)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ص 65.

(3)أبو عيسى محمد الترمذي، (د.ت)، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 66.

(4)إسماعيل بن محمد العجلوني، (د.ت) كشف الخفاء ومزيل الإلباس، عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة النّاس، مؤسّسة مناهل العرفان، بيروت، ص 71.

آراء العرب والمسلمين في علم الوراثة: -

قد لا توجد معلومات مباشرة عن علم الوراثة في كتب العرب والمسلمين؛ فلم يتفرد أحد من علماء العرب والمسلمين بهذا العلم، إلا أنّهم . في الوقت نفسه . لم يجهلوه؛ فما قدموه من مؤلفات عن علم الإنسان خير دليل على معرفتهم بعلم الوراثة (فالمعرفة بعلم الأنساب من الأمور المطلوبة، والمعارف المندوبة، لما يترتب عليها من الأحكام الشرعية، والمعالم الدينية...منها العلم بنسب النبي ﷺ . ... والتعارف بين الناس حتى لا يتعزى أحد إلى غير آبائه، ولا ينتسب إلى سوى أجداده... وعلى ذلك تترتب أحكام الوراثة... ومنها اعتبار النسب في كفاءة الزوج للزوجة في النّكاح...ومنها مراعاة النسب الشريف في المرأة المنكوحة)[1]

إلى جانب تفردهم بعلم القيافة، الذي يعتبره العرب والمسلمون بداية علم الوراثة، وكان الغرض منه (تفسير التشابه بين السلف والخلف... والقيافة على ضربين: قيافة البشر، وقيافة الأثر، أما قيافة البشر: فالاستدلال بهيئات الأعضاء على الإنسان، وأما قيافة الأثر: فالاستدلال بآثار الأقدام والخفاف والحوافر وقد اشتهر بنو مدلج بقيافة البشر، حيث كان يعرض على أحدهم مولود في عشرين امرأة فيهن أمه، فيستطيع ذلك القياف المدلجي أن ينسب المولود إلى أمه)[2]

وذلك يحسب لصالح العرب والمسلمين، الذين توصّلوا إلى هذه الأمور بأقل الإمكانيات، وقدموا قواعد أساسيّة لهذا العلم الحديث؛ فذكروا في مسألة الشّبه أن سبق أحد الماءين ماء الرجل وماء المرأة (سبب لشبه السابق ماؤه وعلو أحدهما سبب لمجانسة الولد العالي ماؤه، فههنا أمران: سبق، وعلو، وقد يتفقان وقد يفترقان، فإن سبق ماء الرجل ماء المرأة وعلا، كان الولد ذكراً والشبه للرجل، وإن سبق ماء المرأة وعلا ماء الرجل كانت أنثى، والشبه للأم، وإن سبق أحدهما وعلا الآخر كان الشبه للسابق والذكور والإناث لمن علا ماؤه)[3]

إذاً فالرجل والمرأة كلاهما مسؤول عن صفات الطّفل وجنسه وتركيبه وخلقته؛ فتكون (الجنين وتصوره وخلقته يكون إذا اجتمع مني الرجل ومني المرأة في الرحم واختلطا وامتزجا وصارا كالماء الواحد واستقرا

---

(1) www.Sahaba.rasoolona.Com.

(2) السّرجاني، راغب، المسلمون وعلم الوراثة (2013)، www.googl.com ص 2.

(3) شمس الدّين محمد ابن قيم الجوزية، (1987م)، تحفة المودود في أحكام المولود تحقيق: عبد اللطيف آل محمد، دار الفكر، عمّان، ص 238.

فيه واحتوى عليهما وانطبق فمه دونهما واختلطا وامتزجا واستحال بعضهما إلى بعض وصارا كالذات الواحدة والماء الفرد وأضاف كل شيء منهما إلى شبهه ومجانسه وصاحبه)[1]

كما توصّلوا إلى أنّ المني ينزل من أعضاء البدن كلها، ويجري من الصحيحة صحيحاً سقيماً، وقال: (إن الصلع يلدون صلعاً والشهل يلدون شهلاً والحول حولاً، وقال: أما اللحم فإنه يربو ويزداد مع اللحم ويخلق فيه مفاصل، ويكون كل شيء من الجنين شبيهاً بما يخرج منه. وقال: قد يتولد مراراً كثيرة من العميان ومن به شامة أو أثر، ومن به علامات أخر ممن به علامة مثلها، وكثيراً ما يولد أبناء يشبهون أجدادهم ويشبهون أقرباءهم)[2]

وفي هذا إشارة واضحة للأمراض الوراثيّة، وللشّبه الذي قد لا يكون للآباء فقط، ممّا يدل على معرفة العرب والمسلمين بهذه المسائل المرتبطة بعلم الوراثة؛ فقد ذكر الطّبري في كتابه فردوس الحكمة (أن امرأة ولدت بنتاً بيضاء من رجل حبشي، وأدركت ابنتها تلك وتزوجت من رجل أبيض فولدت ولداً أسود، لأن الولد ـ كما يقول الطبري ـ نزع إلى لون الجد أبي الأم)[3]

(1) محمود الحاج قاسم، المرجع السّابق، ص 238.

(2) ابن القيم المصدر السّابق، ص 240، 241.

(3) السّرجاني، المرجع السّابق، ص 4.

كما ذكر أبو نصر محمد الفارابي عند حديثه عن العوامل المؤثرة في السّلوك، أنّ هناك عوامل وراثيّة وعوامل بيئيّة، والعوامل الوراثيّة تُعنى بانتقال (الخصائص الجسمية أو العقلية بشكل مباشر من الآباء إلى الأبناء أو بشكل غير مباشر من الأجداد أو الأعمام أو الأقارب)[4]

كما أعطى علي بن العبّاس المجوسي تفسيراً للأمراض الموروثة قال فيه: إنّ (نطفة الرجل تنطلق حاملة خلطا غير طبيعي فيكون منها نجلا مصابا بمرض ذلك الخلط)[5]

وهذا ما أكده العلم الحديث بأنّ هناك خصائص تنتقل وراثياً عبر الأجيال قد تكون جسمانية كالطّول أو اللّون؛ أيّ الأمور المتعلقة بالشّكل، وقد تكون عقليّة كالجنون أو بعض الأمراض النّفسية أو الطبع؛ ولعلّنا لذلك لا نعجب من وجود بعض الأمثلة العربيّة الخاصة بهذا العلم، كقولهم ابن الفار يطلع حفّار، واقلب الجرّة على فمها تطلع البنت لأمّها، وهناك الكثير ممّا يدلّ على

(4) مهدي جابر حبيب الكلابي، (2017)، دور العلماء العرب والمسلمين، جامعة بابل، العراق، ص 3.

(5)السّامرائي، كمال (1990م)، مختصر تاريخ الطّب العربي، منشورات دار النضال، بيروت، ص 279.

معرفة العرب بهذا العلم، وإن كانت معرفتهم به يسيرة يبدأنها كانت ذات أثر إيجابي في تطوّر هذا العلم، الذي كان للتكنولوجيا الحديثة دور في السّير به قدماً.

الخاتمة:

مجمل القول . كما بدا من خلال هذه الدراسة . أنّ العرب والمسلمين تبحّروا في دراسة العلوم بكل فروعها؛ فلم يتوقف إنتاجهم العلمي والفكري عند الأمور العامّة فقط، بل توصّلوا إلى أدقّ الأمور؛ ولعلّ ما يؤيد ذلك اهتمامهم بعلم الوراثة، الذي يُعدّ من الأمور الدّقيقة في الطّب؛ فما يزال علماء العصر الحديث يكتشفون أسراره، وقد اشتُهرت المؤلفات الطّبيّة التي وضعها العرب والمسلمون على مر العصور، والتي وُجد في ثناياها إشارات لعلم الوراثة، كما فَصَل القرآن الكريم القول في هذا العلم، وكذلك السّنة النّبوية المطهّرة.

ولعلّ ما يدلّ على أسبقية العرب في هذا العلم، ما جاء في كتب الطّب العربي الإسلامي من معلومات عن الأجنّة والرّضاعة، ممّا لا يدع مجالاً للشّك في أسبقيتهم لهذا العلم، إلى جانب معرفتهم بعلم القيافة وعلم الأنساب، اللذين يعرف من خلالهما التّتبع والتّشابه بين السّلف والخلف.

فالوراثة قد تكون مادّية، وهي أن يرث الشّخص أملاكاً، أو تكون نظاماً سياسياً؛ فقد يرث الشّخص منصباً، وهو ما يعرف بنظام الوراثة في الحكم، أو قد تكون علماً طبياً يختصّ بدراسة الخصائص والعوامل والأمراض الوراثيّة.

كما قد تكون الوراثة أيضاً وراثة صفات، وهي تندرج مع العلوم الطّبيّة والنفسيّة؛ أي أن يرث الشّخص بعض الصفات المكتسبة، وممّا يدل على ذلك اشتهار بعض الأسر بالشّعر والأدب أو بالطّب، ولعلّ أسرة ابن زهر قليل من كثير ممّا ورد في كتب التّاريخ، والباب مفتوح أمام الجميع لتقديم مواد علمية، يثبت من خلالها دور العرب والمسلمين الفعال في تقدّم البشريّة.

وخلاصة القول إنّ هذا الموضوع ما يزال يحتاج إلى دراسات أعمق وأكثر شمولا؛ فهناك الكثير من المعلومات القيّمة التي يجب أن تظهر للعيان.

. والله ولي التوفيق .

قائمة المصادر والمراجع

أولا :- القران الكريم

برواية حفص عن عاصم بالرسم العثماني ،طيبة للطباعة ،القاهرة ، 2014م .

ثانيا :- المصادر

ابن حنبل ، احمد بن محمد (1313ه) ،مسند الأمام احمد ، دار الفكر ، بيروت .

ابن سينا ، أبو علي الحسين عبدالله ،(1988م) القانون في الطب ،مطبعة بولاق ، القاهرة.

-ابن قيم الجوزية ،شمس الدين محمد (1987م) تحفت المودود بأحكام المولود ،تحقيق عبداللطيف ال محمد ، دار الفكر ، عمان .

-ابن منظور ، أبي الفضل جمال الدين محمد (1993م) ،لسان العرب ، تحقيق ياسر سليمان ومجدي فهمي السيد ،المكتبة التوفيقية .

-البلدي، أبو جعفر احمد بن محمد (1980م) تدبير الحبالى و الأطفال ، تحقيق محمود الحاج قاسم ،وزارة الثقافة ، بغداد .

-البيهقي ، احمد بن الحسين (1992م) سنن البيهقي ، دار المعرفة ، بيروت .

-الترمذي ، محمد بن العلي الحكيم (د، ت) نوادر الأصول ، دار صادر ، بيروت .

-المجوسي ، أبو الحسن علي بن العباس (1294ه) كامل الصناعة الطبية ،مطبعة بولاق ،القاهرة .

- الطبراني ، أبي القاسم سليمان بن احمد (1985م) المعجم الأوسط ، تحقيق محمود الطحان ، مكتبة المعارف ، الرياض .

- العجلوني ،إسماعيل بن محمد (د، ت) كشف الخفاء ومزيل الإلباس ، عما اشتهر من الاحاديث علي السنة الناس ، مؤسسو مناهل العرفان ، بيروت .

- مسلم ، أبي الحسين بن الحجاج (1983م) صحيح مسلم ، تحقيق محمود فؤاد عبدالباقي ، دار الفكر ،بيروت .

- النسائي ،احمد بن شعيب (1994م) سنن النسائي ، دار البشائر الإسلامية ،بيروت .

-ثالثا :- المراجع

- الأغر ،كريم نجيب (2005م) إعجاز القران في ما تخفيه الأرحام ،دار المعرفة ،بيروت .

-أنيس ، إبراهيم ،وآخرون ،(2005م)المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، مصر .

-التركي ،عبدالله عبدالمحسن وآخرون (2012م) التفسير الميسر ،دار الإسلام للنشر ، القاهرة .

-التير ،علي (1982م) الرضاعة الطبيعية ،مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ، الكويت.

-الزاوي ، احمد الطاهر (1981م) مختار القاموس ،الدار العربية للكتاب ، ليبيا .

- قاسم ، محمود الحاج (1987م) الطب عند العرب والمسلمون تاريخ ومساهمات ،الدار السعودية للنشر نجدة .

-محمود ، سامي (1990م) تذكرة داوود للعلاج بالأعشاب ،المركز العربي للنشر ،الإسكندرية .

- مهدي ، جاد وحبيب الكلابي (2017م) دور العلماء العرب والمسلمون ، كلية التربية الإسلامية ،بابل .

رابعا :- الأنترنت

-رباح ،أنور (2017م) الصفات الوراثية للجنين ، mawdoo3 .com.

-السرجاني ، راغب (2013م) المسلمون وعلم الوراثة ، www.googl.com

نظرية الخلافة الأيوبية في اليمن
الحلم الذي لم يتحقق

محمد علي رشاد بني عيسى
"باحث في تاريخ الدولة الأيوبية والمملوكية والعثمانية"

الملخص باللغة العربية

يسعى هذا البحث إلى تقديم قراءةٍ جديدة في خبر تاريخي مر عليه المؤرخون قديماً وحديثاً مرور الكرام، وهو خبر برأي الباحث يتضمن مغامرةً سياسيةً كبرى، كانت ستغير التاريخ الإسلامي، إذ إن الممعن في ذلك الخبر التاريخي قد يستنتج أن بعض أمراء بني أيوب قد فكر بخوض مغامرةٍ سياسيةٍ كبرى، كانت ستعيد سربال الخلافة الأموية إلى دمشق، وقد تسربله بنو أيوب بعد دعوى انتسابهم إلى أخر خلفاء بني أمية.

الكلمات المفتاحية: الدولة الأيوبية، صلاح الدين الأيوبي، نظرية الخلافة، اليمن.

Abstract

This research tends at presenting anew reading in historical news that the historians rarely investigated it earlier and currently. So, the one who focused on this historical news may conclude that some princes of Bani Ayoub tend to take a large political adventure, to return the ummaiad Khilafa into Damascns, So, Bini Ayoub played this role after claiming that they return back to the last ummayad Khalifa.

Key words: The Ayyubid state, Salahuddin Al-Ayoubi، The Ayyubid succession theory, Yemen

مقدمــة:

الحمد لله رب العالمين و الصلاة وسلاما على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه. وبعد...

إن في سيرِ احداث الزمان وتعاقب الايام حقائق وصورَ مهمةً يجب أن تُدْرَس وتُدَّرَسَ دراسة متجردة وبنظرة خاصة تدرك حقاً، فقد تعاقب على مر الزمان الكثير من القضايا الجدلية والمفصلية، قد ذكرها البعض ومر عليها مرور الكرام، ومنهم من اشار اليها وإن كانت على استحياء، في حين اشار لها البعض ونظرَ اليها على انها احداث تاريخية طارئة ليس

لها ذاك الأثر على سير عجلة الزمان، فالباحث التواق لمعرفة مكنون وحقائق ذاك الزمان يبقى لديه شكوك حول هذه الأحداث؛ ومن جملة هذه الاحداث نستقى حدث تاريخي شدَّ من عضدي للبحث وجعلني بين دوامة الشكوك، ولمعرفة ذاك الحدث التاريخي افردتُ هذا العنوان "نظرية الخلافة الأيوبية في اليمن الحلم الذي لم يتحقق" وان كان لدى القارئ نوع من الإستغراب حول مضمون هذا العنوان، الا انه سيأخذ طابع النظرية التاريخية في سرد حدث تاريخي لو نجح لترتب عليه الكثير من النتائج التي لربما رسمت خريطة فسيفسائية اخرى لمجريات الاحداث اللآحقة.

لقد نشأت الخلافة الإسلامية قوية فكان الخليفة الراشدي والأموي والعباسي يَنْفُذُ أمره على جميع ولاته مهما بعدوا عن مركز الخلافة، ومع ضعف الخلافة العباسية إبّانَ منتصف القرن الثالث الهجري، نشأت ثقافة جديدة لدى الولاة فأصبح الوالي الذي يجد في نفسه القدرة على الاستقلال عن جسم الخلافة لا يتوانى عن ذلك، وهو ما أدى إلى نشوء الدول ضمن الخلافة الإسلامية منفصلةً سياسيًا، وتتبع للخلافة اسميًا، فكان البويهيون ثم السلاجقة في بغداد و الحمدانيون في الموصل و الدولة الطولونية ثم الإخشيديون في مصر، على أن جميع هذه الدول المستقلة لم تتجاسر على قطع علاقتها مع الخلافة العباسية حتى ظَهَرَ العبيديون على مسرح الأحداث، فتجاسروا على قطع العلاقة مع الخلافة العباسية وإعلان النّدّيّةِ لهم، فأعلنوا الخلافة الفاطمية في مصر.

ولذلك فإن الناظر في تاريخ هذه الدول القائمة على ثقافة الاستقلال لن يستغرب إذا ما فكر الأيوبيون بإعلان استقلالهم في مصر عن الدولة الزنكية على ما جرت عليه عادة الدول المستقلة، من غير أن يعلنوا انفصالهم عن جسم الخلافة العباسية. ومن هنا برزت لدى الباحث فكرة الكتابة في هذا الموضوع: "نظرية الخلافة الأيوبية في اليمن الحلم الذي لم يتحقق"

اسئلة البحث:

السؤال الأول: ما هي الأوضاع بشكل عام قُبيل اعلان هذا الخبر التاريخي في مصر واليمن؟

السؤال الثاني: ما هي مفهوم تلك النظرية التاريخية التي سعى اليها احد ملوك بنو ايوب لتحقيقها؟

السؤال الثالث: ما هو السبب الذي دفعهم لإعلان مثل هذا الخبر؟

اهمية واهداف البحث:

الأول: إن هذا البحث يسعى إلى تقديم قراءةٍ جديدة في خبر تاريخي مر عليه المؤرخون قديماً وحديثاً مرور الكرام، وهو خبر برأي

الباحث يتضمن مغامرةً سياسيةً كبرى، كانت ستغير التاريخ الإسلامي، إذ إن الممعن في ذلك الخبر التاريخي قد يستنتج أن بعض أمراء بني أيوب قد فكروا بخوض مغامرةٍ سياسيةٍ كبرى، كانت ستعيد سربال الخلافة الأموية إلى دمشق اذا ما تم لهم ذلك في اليمن، وقد تسربله بنو أيوب بعد دعوى انتسابهم إلى أخر خلفاء بني أمية.

الثاني: لكي نحصل على الدرس والفائدة من قراءة التاريخ، والقدرة على الإسترسال في نتائج ما ستؤل اليه الأحداث التاريخية اذا ما حصلت، ومن هنا كان اختياري لهذه المرحلة التي لم تُوَفَّ حقَّها من الدراسة في حدود علم الباحث.

منهجية البحث: اتبع الباحث منهجين أساسيين في تقويم البحث وهما:

- ✓ المنهج التحليلي التاريخي.
- ✓ والمنهج الاستقصائي في جمع المادة العلمية.

– **أما الحدود الدراسية للبحث فقسم إلى حدين**

- **الحدود المكانية:** المناطق التي تنقل بها بنو ايوب كمصر واليمن والشام.
- **الحدود الزمنية للبحث:** مقتطفات من تاريخ بني ايوب تدعم هذه النظرية التاريخية خلال (564هـ- 628هـ/ 1168م-1230م).

واعتمدتُ في هذه البحث على بعض المصادر الأصلية التي عايش أصحابُها تلك الفترة؛ وغيرها من المصادر التي سيشار لها لاحقاً في نهاية البحث.

المبحث الأول: تقلد صلاح الدين وزارة مصر

لقد رُكِّبَ الإنسان على حب الطموح، فكلما بلغَ طموحًا طلب ما فوقه، وإن طموح الوصول إلى إعلان الخلافة الأيوبية في دمشق كما يفضي إليه هذا البحث لم يكن طموحًا طارئًا في فكر بعض أمراء الدولة الأيوبية، بل سبقهُ طموحٌ في الانفصال عن الدولة الزنكية، وهو ما يظهر في تاريخ وزارة صلاح الدين في مصر سنة (564هـ/1168م)، لذا يُعَدُّ الحديث عن طموحِ صلاح الدين في الانفصال عن الدولة الزنكية مقدمة ضرورية لتوضيح كيف وصل هذا الطموح في مرحلةٍ متقدمةٍ إلى التفكير في إعلان الخلافة الأيوبية في دمشق.

أولاً: دخول صلاح الدين إلى مصر.

سبق أسدُ الدين شيركوه صلاحَ الدين في تولي الوزارة في مصر في ظل دولة العبيديين، وكان شيركوه هو الوزير السني الثالث في الدولة العبيدية بعد الوزير رضوان بن وَلَخْشِ سنة (531هـ/1136م) والوزير العادل بن السَّلّار سنة (545هـ/1150م). تقلد أسدُ الدين شيركوه منصب الوزارة في عهد الخليفة العاضد لدين الله سنة (564هـ/1168م)، ولقب بالملك المنصور أمير الجيوش، ونزل في دار الوزارة، واستبد في الولاية وأقطع البلاد لعساكره بينما كان الخليفة العاضد

ضعيفًا، وبعد ثلاثة وستين يوماً من توليه الوزارة أي في 23 / جمادى الآخرة سنة (564ه/1168) توفي شيركوه على أثر انتفاخ من جراء إكثاره أَكْلَ اللحوم الغليظة[1]. ومنهم من يذكر انّهُ لم يلبث في وزارتهِ إلا شهريّن وخمس أيام ومات في 26/جمادى الآخرة/(564ه)[2]. ومنهم من يذكر انه لبث ثلاثة أشهر[3]. والأول هو الصواب؛ وذلك أن صلاح الدين قد قُلّد منصب الوزارة في 25/ جمادى الآخرة سنة (564ه/1168م) أي بعد يومين من وفاة عمه أسد الدين شيركوه بينما سيكون صلاح الدين قد تقلد منصب الوزارة قبل وفاة شيركوه بيوم واحد على من قال أن وفاة شيركوه كانت في 26/جمادى الآخرة، وهذا مستبعدٌ جداً.

وكان أسدُ الدين قد فوض أموره لصلاحِ الدين بعد أن مرض فقرّبَ صلاح الدين العساكر لديه، واستمال قلوب الناس إليه، وبذل لهم من الأموال مما كان قد جمعه أسد الدين، وما حصل عليه من الخليفة العاضد لدين الله، فمال الناس إليه وأحبوه وقويت نفسهُ على هذا الأمر، إذ تقرب إلى الخليفة العاضد في ما يرضيه حتى أحبه وأصبح يأمن جانبه وَيُدخِلَهُ قصره[4].

وبشغور منصب الوزارة بعد وفاة أسد الدين، كان لابدَّ من تولّي أحد قادته هذا المنصب، وقد وقع اختلاف بين كبار القادة، وبدأ التنافس بينهم للفوز بِهذا المنصب، وبرز مجموعةٌ من هؤلاء الأمراء وهم: عين الدولة الياروقي، وشهاب الدين محمود الحارمي خال صلاح الدين، وسيف الدين علي بن أحمد الهكّاري[5]، ولكن صلاح الدين الأيوبي ظفر بهذا المنصب؛ إذ أرسل إليه الخليفة العاضد وأمره بالحضور، فخلع عليه خلعة الوزارة، في 25/جمادى الآخرة سنة (564ه/1168م) وقد ناهز الثانية والثلاثين من عمره.[6]

---

(1)- المقريزي، تقي الدين احمد بن علي، ت884ه، اتعاظ الحنفاء بإخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، دار العلوم جامعة القاهرة، القاهرة، ط12،ج5، ص303. وهذا ما اجمعت اليه العديد من المصادر.

(2)- السيوطي، الحافظ جلال الدين، ت911ه، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الفكر العربي، القاهرة، ط2، ج2، 1998م.ج2، ص4.

(3) - سرور، محمد جمال الدين، الدولة الفاطمية في مصر وسياستها الداخلية ومظاهر الحضارة في عهدها، الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1965م.ص132.

(4)- أبو شامه، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي، ت665 هـ، الروضتين في أخبار الدولتين، دار الكتب العالمية، بيروت لبنان، ط 1، ج2، 2002م.، ص 46. انظر:المقريزي ، المصدر السابق، اتعاظ، ج5، ص311.

(5)- أبو شامه، المصدر السابق، الروضتين، ج2، ص76. المقريزي، المصدر السابق، اتعاظ، ج5، ص 308.

(6)- للمزيد حول هذا الموضوع انظر: ابن خلكان، ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد، (608-681ه) وفيات الأعيان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت، ج7، ص ص155-165.

ولما ثبتَتْ قدم صلاح الدين في مصر، كتب إليه الملك العادل نور الدين محمود زنكي يأمره بقطع الخُطبة للخليفة العاضد؛ وهي رمز السيادة الروحية للخلافة العبيدية، والتبعية السياسية، لكن صلاح الدين اعتذر بالخوف من وثوب أهالي مصر عليه وامتنع عن هذا الأمر، فما كان من نور الدين زنكي إلا أنألزَمَ صلاح الدين على فعِل ما أمرهُ بهِ؛ كونَ نور الدين قد تعرض لضغط الخليفة العباسي[1].

تدرّجَ صلاح الدين في هذا الأمر فأبطل ذكر الخليفة العاضد الفاطمي من الخطبة، وكان الخطيب يدعو للإمام أبي محمد فظن الناس انه يدعو للعاضد، بينما كان يقصد أبا محمد الحسن الخليفة المستضيء بأمر الله أمير المؤمنين العباسي، ثم أعلن العزم على إقامة الخطبة العباسية سنة(567هـ/1171م)[2].

بقي صلاح الدين ومن معهُ من الأمراء في حيرةٍ من أمرهم حتى قدِمَ مصرَ إنسانٌ أعجميّ يعرف بالأمير العالم[3]. فلما رأى ما هم فيه من هذا الموقف قال: أنا أبتدئ بها فلما كان أول جمعة من المحرم صعد المنبر قبل الخطيب، ودعا للمستضيء بأمر الله، فلم ينكر احد.[4]

فلما كانت الجمعة التالية أمر صلاح الدين الخطباء بمصر والقاهرة بقطع خطبة العاضد، وإقامة الخطبة للخليفة المستضيء بأمر لله ففعلوا ذلك، أو كما يذكر أبو شامه:"ولم ينتطح فيها عنزان" وكتب بذلك إلى سائر الديار المصرية بهذا الخبر[5]. وفي (7/ محرم/567هـ-10/أيلول/ 1171م) خُطِبَ للخليفة المستضيء بالله على سائر المنابر في مصر. كان العاضد قد مرض وظهرت عليه أعراض الحمى، وقيل أنها تفشت في جسمه ومنع طبيبه المعروف بابن السديد عن مداواته[6]. توفي بعدها العاضد وعمره إحدى وعشرون سنة غير عشرة أيام في محرم سنة(567هـ)[7]، ثم جلس صلاح الدين للعزاء وقد

(1)- أبو شامه، المصدر السابق، الروضتين، ج2، ص123. انظر:ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم الجفري، ت 630 هـ الكامل في التاريخ، دار الكتب العربي، بيروت لبنان، ط1،، ج1، ص33. العسيلي، بسام، صلاح الدين الأيوبي، دار النفائس، بيروت، ط4، 1982م. ص100.

(2)- المقريزي، المصدر السابق، اتعاظ، ج3، ص322.

(3)- الأمير العالم: هو محمد بن موفق الدين سعيد بن الحسن بن عبدلله الخُبْوشّاني. أبو شامه، المصدر السابق، الروضتين، ج2، ص124.

(4)- أبو شامة، المصدر السابق، ج2 ص124.

(5)- أبو شامه، المصدر نفسه، ج2، ص124.

(6)- ابن السديد: أبو منصور عبدلله بن الشيخ السديد أبي الحسن كان رئيس الأطباء في مصر ت 592هـ. المقريزي، المصدر السابق، اتعاظ، ج3، ص330.

(7)- المقريزي، المصدر نفسه، ج3، ص330.

احتاط على قصر العاضد وعلى جميع ما فيه[1]. وأصبح صلاح الدين نائب نور الدين في البلاد المصرية، وصارت الخطبة فيها للخليفة العباسي، ثم لنور الدين زنكي، ثم لصلاح الدين الأيوبي، وفي فترة الشهور الخمسة التي تلت، وصلت التشاريف إلى صلاح الدين من سيده نور الدين من أعلام ورايات سود؛ شعار الخلافة العباسية السنية، وألبسةٌ سوداء للخطباء والعلماء ووزعت في المساجد والجوامع، ولبس صلاح الدين هذه التشاريف ومن معه، وساروا بمركب مَهيب في القاهرة في(21/ رجب/ 567هـ -19/ آذار/ 1172م).[2]

ومن هذا المنطلق عادت مصر من جديد تحت ظلال العباسيين، يُدعى لخلفائها على المنابر وتُضرب أسماؤهم على السكة، ورُفع شعار العباسيين في أرجاء مصر.

أما ما غنمه السلطان صلاح الدين بعد وفاة الخليفة العاضد من الكنوز والنفائس فلم يُبقِ لنفسه شيئًا إذ وزع بعضها على أتباعه، وأرسل بعضها إلى سيده نور الدين محملة على ظهر الفيل وعلى ظهر الحِمارة العَتّابية[3]. أما المكتبة الفخمة وهي من أجمل ما غنمه السلطان صلاح الدين، وكانت وتحتوي على(1200) من المخطوطات فقدمها الى وزيره الفاضل فأخذ ما صلحَ منها لأهل السنة و أحرق كل ما يتعلق بكتب التشيع[4].

ثانياً: نزعة الاستقلال عند صلاح الدين عن الدولة الزنكية.

إن الناظر في سَيْر أحداث إسقاط الخلافة العبيدية لا يستبعد أن يكون صلاح الدين قد فكر فعلياً في الاستقلال عن الدولة الزنكية، وهو ما يفسر تردد صلاح الدين عن تنفيذ أوامر نور الدين الصريحة بقطع الخطبة للخليفة العاضد وقد أشار ابن الأثير إلى هذا بقوله:" وكان صلاح الدين يكره قطع الخُطبة لهم (العبيديين) ويريد بقاءهم خوفًا من نور الدين؛ فإنه كان يخافه أن يدخل إلى الديار المصرية يأخذها منه فكان يريد أن يكون العاضد معه حتى إن قصده نور الدين امتنع به وبأهل مصر عليه" [5]، ولعل ما يؤكد هذا ما هو ثابت في التاريخ من أن صلاح الدين ماطلَ نور الدين بمسألة القضاء على الدولة العبيدية

---

(1)- أبو شامه، المصدر السابق، الروضتين، ج2، ص124.

(2)- ابو شامة، المصدر نفسه، ج2، ص124-125.

(3)- الحمارة العَتّابية: نوع من أنواع حمر الوحش المخططة سميت بهذا الاسم نسبة إلى العَتّابيين في بغداد إلى الجانب الغربي منه، وحُملت هذه الحمارة بالأموال والذخائر =

= النفيسة التي كان قد انتقاها من خزائن القصر وقدمت إلى نور الدين ثم أهداها نور الدين إلى ابن أخيه سيف الدين غازي. أبو شامه، المصدر نفسه، ج2، 156.

(4)- لين بول، ستانلي، صلاح الدين وسقوط بيت المقدس، ترجمة: فاروق أبو جابر نيويورك، د. ط، 1898م، ص113.

(5)- الكامل في التاريخ، حوادث 567هـ.

لكن إصرار نور الدين كان قويًا، فلمْ يستطع صلاح الدين إلا تنفيذ ما أُمِرَ بهِ، وقد حدث ذلك بهدوءٍ كبير كما ذكر ابن الإثير في الكامل انهُ (لم ينتطح فيه عنزان).[1]

ولا شك أن نور الدين كان على حق في إصراره على إسقاط الدولة العبيدية ديانةً وسياسةً، كونها شكلت خطراً كبيراً على العالم الاسلامي من جهة، وعلى مؤسسة الخلافة من جهة اخرى.[2] وبعيدًا عن الخوض في تفاصيل تعكر العلاقة بين صلاح الدين ونور الدين[3]:قد نلتمس لصلاح الدين عذراً في تردده ذلك لعدة اسباب اهمها: ثقافة الاستقلال التي كانت سائدة عن مركزية الدولة عند الأمراء الأقوياء اذا ما سنحت لهم الفرصة لذلك، عنفوان الشباب المقرون بالقيادة إذ كان في الثانية والثلاثين من عمره. البعد الجغرافي بين كلا البلدين_مصر والشام_ اعطت لصلاح الدين نوعاً من الاستقلال الذاتي، وخاصة بعد تقلده منصب الوزارة واسقاط الخلافة العبيدية على يديه.

ويشاء القدر أن يتوفى نور الدين سنة (569هـ/1174م) و بوفاته تَفرَّدَ صلاح الدين بأمر مصر والشام، الأمر الذي يثير الشكوك ولو كُتِبَ لنور الدين العيش من الممكن ان يُسطِّرَ التاريخ بين ثناياه قصة صراع بين صلاح الدين وسيده نور الدين زنكي.[4] وإنصافاً لصلاح الدين فلا بد من بيان أنه كان على درايةٍ واعيةٍ لخطر الدولة العبيدية، وهذا ما يظهر في الخطوات الإصلاحية التي قام بها في مصر، ودوره المميز للتصدي للخطر الشيعي المخالف عقيدةً وفقهاً لأهل السنة والجماعة، إذ إنَّ المتتبع لأعمال صلاح الدين مدة وزارته للخليفة العاضد، يدرك أنها كانت تهدف إلى أمرين: إلغاء الخلافة العبيدية، وإضعاف المذهب الشيعي تمهيداً لإزالته.

فقد أدراك صلاح الدين خطورة المذهب الشيعي؛ فبدأ بمحاربته بالوسائل السياسية (السلمية) فَاتَّجَهَ إلى عقول الناس، فعمل على إنشاء المدارس الفقهية التي تُدرّس مذاهب أهل السنّة والجماعة، ولاسيما المذهب الشافعي، وجعل القضاء على المذهب السني، واهتم اهتماماً كبيراً بالفقهاء.[5] و أحدث عددًا من الإصلاحات منها: جدد الجامع العتيق بمصر وأعاد صدر الجامع والمحراب، أبطل الأذان بحي على خير العمل،

---

(1)- ابن الأثير، المصدر نفسه، حوادث 567هـ.

(2)- عاشور، سعيد عبد الفتاح، الناصر صلاح الدين، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1965، ص90-101.

(3)- انظر عاشور، المرجع السابق ، 1965، ص93-95.

(4)- للمزيد حول هذا الموضوع انظر: ابن خلكان، ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد، (608-681هـ) وفيات الأعيان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت، ج7، ص ص155-165.

(5)- ابن الأثير، المصدر السابق، حوادث 569 هـ.

وصار يؤذن في سائر أقاليم مصر، بأذان أهل السنة وقيّدَ تربيع التكبير وتكرار الشهادتين[1].

منع إقامة خطبتين في بلد واحد كما هو في المذهب الشافعي فأبطل الخطبة من الجامع الأزهر، وأقيمت بالجامع الحاكمي لكونه أوسع.[2] جعل الدعاء في الخُطبة للخليفة العباسي، أمر في خطبة الجمعة بذكر الخلفاء الراشدين، نزع مناطق الفضة التي كانت في المحاريب وجوامع القاهرة التي كانت تحمل أسماء الخلفاء العبيديين، عمل على نشر المذهب الأشعري[3] في مصر.

المبحث الثاني: نظرية الخلافة الأيوبية في دمشق.

تُنسب الدولة الأيوبيَّة إلى أيوب بن شاذي؛ والد صلاح الدين الأيوبي، وقدِ اخْتَلَفَ المؤرِّخون في أصل الأيوبيين. فقال بعضهم: أنَّهم من الأكراد من الروَّادية، بطنٌ من الهذبانية، وهي قبيلة من أكبر قبائل الأكراد، و عدَّهم ابن الأثير من أشراف الأكراد كونَهم لم يجرِ على أحدِ منهم رقٌ قطٌّ[4]. وتنحدر هذه القبيلة من بلدة دوين الواقعة عند آخر حدود أذربيجان بالقرب من مدينة تفليس في أرمينية[5]، ومنهم من أشار أنهم من جهة أران وبلاد الكرج[6]. وقال آخرون: إنَّهم عرب، و اختلف هؤلاء إلى أي القبائل العربية ينتسِبُون؟ وإن كان أكثرهم يرى أنهم من سلالة بني أميَّة، وأنَّ نسبهم ينتهي إلى مَروان بن محمد آخر الخلفاء الأُمَوِيّين، وأوَّل مَنْ قال بِهذا الرَّأي الملك المعز إسماعيل بن الملك العزيز طغتكين صاحب اليمن[7]. رغم ذلك فإن إجماع

(1)- المقريزي، المصدر السابق، ج 4، ص 49.

(2)- السيوطي، المصدر السابق، ج2، ص220. انظر المقريزي، المصدر السابق، ج4، ص55.- 56.

(3)- تنسب لأبي الحسن الأشعري المتوفى سنة (324 هـ) وهي ما تسمى بالأشاعرة وتعني فرقة كلامية كبرى، ظهرت ابَّان القرن الرابع وما بعده. بدأت أصولها بنزعات كلامية خفيفة، أخذها الأشعري عن ابن كلاب تدور على مسألة كلام الله تعالى وأفعاله الاختيارية، مع القول بالكسب الذي نشأت عنه نزعة الجبر والإرجاء، ثم تطورت وتعمقت وتوسعت في المناهج الكلامية حتى أصبحت من القرن الثامن وما بعده فرقة كلامية، عقلانية، فلسفية، مقابرية العقل، ناصر بن عبد الكريم، الفرق الكلامية المشبهة، الأشاعرة، الماتريدية، دار الوطن للنشر، الرياض:السعودية، 1422 هـ 2001م، ص8.

(4)- ابن الأثير، المصدر السابق،ج10، ص101.جبران، نعمان، دراسات في تاريخ الأيوبيين والمماليك، مؤسسة حمادة، اربد عمان، ط1، 2000م.ص40. قلعجي، قدري، صلاح الدين الأيوبي وقصة الصراع بين الشرق والغرب خلال القرنين الثاني والثالث عشر، بناية الوهاد، بيروت، ط1، 1992م ص32.

(5)- الصلابي، علي محمد، صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص 254.

(6)- السيد عبد العزيز سالم، سحر، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د. ط، 2009م، ص71.

(7)- طغتكين (ظهير الدين ، أبو الفوارس) بن الملك الأفضل نجم الدين أيوب بن شاذي بن مروان ، ثاني ملوك الأيوبيينفي (اليمن) ، تولى سنة 577 هـ/1181م) وتوفى =

المؤرخين على أن الأيوبيين من الأكراد.

وقد حاول بعض الباحثين تعليل إلصاق الأيوبيين ببني أمية فزعم أن دعوى انتساب البيت الأيوبي إلى العرب هي من صنع مجموعات أرادت التقرب من الأيوبيين بعد أن أصبحوا حكاماً لمصر وبلاد الشام، وهذا الرأي يُوشي بأن الدافع إلى هذا الزعم كان ميلًا للتقرب مِنَ العرب. وهذا ظاهر البطلان لسببين:

الأول: لقد كان الانتماء في عصور الخلافة الإسلامية وخاصة إبان الحروب الصليبية انتماء دينياً وهو ما يظهر جلياً في التسمية بأسماء مضافة إلى لفظ "الدين" مثل عماد الدين ونور الدين وأسد الدين. وأما مسألة التقرب من العرب فلمْ تكن وارده في ذلك العصر.

الثاني: لقد عكس الباحث التعليل، فزعم أن دعوى انتساب الأيوبيين للعرب هي من صنع مجموعاتٍ أرادت التقرب من الأيوبيين بعد إن أصبحوا حكاماً لمصر والشام.

وكان الواجب في التعليل أن يُقال: إن الأيوبيين هم من زعموا الانتساب إلى بني أمية من اجل التقرب من العرب بعد أن أصبحوا حكاماً لمصر والشام، وعلى أي حال فإن هذا الزعم على هذه الصيغة باطل؛ لأن المعروف في التاريخ أن من أراد التقرب إلى عامة المسلمين كان يدّعي الانتساب إلى آل البيت، وهو ما فعله العبيديون بانتسابهم زورًا إلى فاطمة بنت رسول الله ﷺ.

ومن هذا الاتجاه تبقى مسألة دعوى انتساب الأيوبيين إلى بني أمية لغزًا تاريخيًا غير مكتشف وقد بدا لي في حل هذا اللغز حلان أرجح منهما الثاني ، فما هذان الحلان؟

الحل الأول: أن يكون دعوى انتساب البيت الأيوبي إلى بني أمية من صنع بقايا الدولة العبيدية التي كانت قد زعمت زورًا أنها ترجع في نسبها إلى السيدة فاطمة بنت رسول الله صل الله عليه وسلم. وأن يكون القصد من هذه الدعوى هو إثارة نفوس الناس على البيت الأيوبي بتصوير الحال على أنهُ صراع بين (بني فاطمة) و (بني أمية) وذلك بالنفخ في كير الفتنة التاريخية التي وقعت من قبل بين الصحابة عليهم السلام ثم بين يزيد والحسين رضي الله عنه.

والحق إن هذا الحل و إنْ بدا محتملاً إلا أنهُ مستبعدٌ؛ وذلك أن التاريخ يخبرنا أن أول من قال بهذا الزعم _ وهو انتساب البيت الأيوبي إلى بني أمية_ هو أحد ملوك البيت الأيوبي وهو الملك المعز إسماعيل بن الملك العزيز طغتكين صاحب اليمن.

=

في اليمن سنة (593 هـ/1197م) . لقبه الآخر: سيف الإسلام. ابن الأثير،المصدر السابق ، ج11، ص 197. جبران، المرجع السابق، ص40.

إذًا، فدعوى انتساب البيت الأيوبي إلى بني أمية هي من داخل البيت الأيوبي نفسه فما عساهم أرادوا؟ إن الإجابة على هذا سيقودنا إلى الحل الثاني.

الحل الثاني: لحلّ هذا الغز التاريخي يجب أن نتذكر أن هذا اللغز يرجع إلى أواخر القرن السادس الهجري، فالملك المعز إسماعيل صاحب دعوى انتساب البيت الأيوبي إلى بني أمية، توفي عام (593 هـ /1197م) فكيف كانت خارطة العالم الإسلامي في ذلك العهد؟

لقد كانت الخلافة العباسية في بغداد في حالة شديدة من الضعف ولنتذكر أنها سوف تنهار بعد (60) عام على يد المغول في سنة (656 هـ/1258م) أما مصر والشام فكانت في مُلك البيت الأيوبي، وكان البيت الأيوبي في أواخر القرن السادس الهجري في أوج قوته العسكرية ومكانته القلبية عند المسلمين؛ ذلك أن صلاح الدين الأيوبي كان قد استعاد بيت المقدس من الصليبيين في معركة حطين عام (583ه/1187م) ومن ثمَّ فإذا كانت الدولة العبيدية وهي من أصول فارسية قد ادّعت الانتساب إلى فاطمة رضي الله عنها، وهي من بني هاشم؛ وذلك ليجذبوا قلوب المسلمين إليهم من جهة وليكونوا من قريش من جهة أخرى، فلا ينكر عليهم أحدٌ عندئذٍ إذا ما طالبوا بالإمامة (الخلافة) ؛ ذلك أن الثقافة السائدة في ذلك العصر كانت تؤمن أن:(الأئمة من قريش)[1].

إذًا فإذا كان العبيديون قد فعلوا ذلك لأخذ الخلافة لأنفسهم فكيف السبيل إلى البيت الأيوبي الذي يرجعُ نسبه إلى الكرد أن يطالب بالخلافة لنفسه، وهو الذي يعيش في أوج قوته العسكرية ومكانته القلبية عند المسلمين كما سبق ذكره؟

يبدو أن بعض أمراء البيت الأيوبي وهو الملك المعز إسماعيل بن الملك العزيز طغتكين صاحب اليمن(ت593ه/1197م) قد رأى أن الأيوبيين ليسوا بأقل شأنًا من العبيديين الذين أعلنوا الخلافة لأنفسهم، بعد أن ادّعوا الانتساب إلى فاطمة بنت رسول الله صل الله عليه وسلم، ومن ثـمَّ فـلِمَ لا يعلن بنو أيوب الخلافة لأنفسهم في الشام ومصر خلفًا للخلافة العبيدية التي انهارت على أيديهم، وحالة الضعف التي الت اليها الدولة الزنكية بموت نور الدين زنكي؟

لقد كان إعلان بني أيوب الخلافةَ لأنفسهم يقتضي أمراً مهماً جداً وهو انتسابهم إلى قريش؛ لأن (الأئمة من قريش)، والانتساب إلى قريش يحتمل الانتساب إلى احد ثلاثة بيوت.

البيت الأول: الانتساب إلى بني العباس

(1)- (ورد حديث يعزز هذا المعنى وان كان بعض علماء الحديث قد ضعّفه).

وهذا غير ممكن لأن خلافتهم قائمة آنذاك في بغداد .

البيت الثاني: الانتساب إلى آل البيت كما فعل العبيديون وهذا الأمر قد يبدو أنه استبعد لسبب أن دولة العبيديين في مصر كانت قد انهارت منذ وقت قريب من جهة، في حين السواد الأعظم من اهالي مصر لم يكونوا محبذين للحكم العبيدي في مصر آنذاك من جهةٍ اخرى، ومن هذا المنطلق فالانتساب إلى آل البيت _ عليهم السلام _ سيكون تقليداً لما فعله العبيديون، و لذا لم يبق إلا الاحتمال الثالث وهو الانتساب إلى البيت الثالث من بيوت قريش فمن كان أصحاب هذا البيت؟!

البيت الثالث: هم بنو أمية: فهم من قريش، وهم قد حازوا الخلافة قبل بني العباس، وهم ايضًا أصحاب دمشق، ودمشق في مُلك بنو أيوب كما نعلم. إذًا فإن أفضل بيت قرشي ينتسب إليه بنو أيوب في تلك اللحظة التاريخية هو بيت بني أمية، وأن يكون الانتساب إلى أخر خلفاء بني أمية مروانِ بن محمد خاصة، ومن ثم فإذا أعلن الأيوبيون الخلافة لأنفسهم؛ فلن ينكر الناس عليهم، فحال الأمر سيبدو كأنهم قد استعادوا الخلافة لأنفسهم الى دمشق الأموية اذا ما تم لهم ذلك.

ويبدو أن التخطيط السياسي لهذه الخطوة الكبرى في تاريخ دولة بني أيوب، كان يقتضي أن يُجَسَّ حالُ الناس من هذه الدعوى، وهي دعوى انتساب بني أيوب إلى بني أمية القرشيين، ومن ثم فقد كان القرار السياسي قد اُتخذ بأن تُطلق هذه الدعوى في مكان بعيد عن دمشق عاصمة الخلافة الأيوبية القادمة، وقد اِختيرت اليمن البعيدة عن دمشق لتكون محل اختبار هذه الدعوى، ويبدو أن هذه الدعوى لم تلق قبولاً عند الناس، فكان هذا سببًا لإلغاء هذه الخطة التي كانت ستعيدُ في حال نجاحها خلافة بني أمية إلى دمشق وقد ظفر بها بنو أيوب. ومن يدري فلعلهُ قد خطر ببال بعض أمراء الأيوبيين أنهم إن استطاعوا إعلان الخلافة الأموية من جديد في دمشق فأنهم قد يتجاوزون ذلك إلى إسقاط الخلافة العباسية في بغداد وإعادتها إلى دمشق لتكون في أيدي الخلفاء الأيوبيين الأمويين.

وقبل وضع القلم لا بد من الإجابة على سؤال مهم: هل كان صلاح الدين هو من فكر بهذه المغامرة السياسية التي تولّى الترويج لها الملك المعز إسماعيل أم أن الملك المعز إسماعيل هو صاحب هذه المغامرة السياسية؟ إن الناظر في تاريخ وفاة صلاح الدين(587ه/1191م) و وفاة الملك إسماعيل(593ه/1197م) قد يرجح أن صلاح الدين لم يكن على علم بهذه المغامرة السياسية، فمن

خلال استقراء اراء المؤرخين وخاصة ما ذهبت اليه الدكتورة فايزة الكلاس حول دوافع صلاح الدين الأيوبي لفتح اليمن عدة اسباب تم عرضها في الهامش رقم[1] وعلى هذا النحو

---

(1)- ومن هذا المنطلق اذهب الى ما ذهبت اليه الدكتورة فايزة الكلاس في طرح اراء المؤرخين حول سبب اتجاه صلاح الدين الى اليمن وهي على النحو الآتي:

"الرأي الأول: الخلاف الواقع بين نور الدين وصلاح الدين. بدأ الاهتمام ببلاد اليمن بعد أن استتب الوضع السياسي لصلاح الدين الأيوبي في بلاد مصر وأصبح الرجل الأول فيها بعد أن تم اختياره كوزير عقب وفاة عمه أسد الدين شيركوه، ووفاة الخليفة العاضد. إن هذه التطورات قد أثارت مخاوف نور الدين محمود بن زنكي الذي كان صلاح الدين تابعاً له، وكان يخشى أن يستقل صلاح الدين بمصر ويفك ارتباطه معه وبلغت العلاقة بين الرجلين حد التوتر، خاصة بعد انسحاب صلاح الدين من حاصرة حمص الكرك، التحدي المشروع العسكري الذي أراد نور الدين تعاون صلاح الدين لهذا الانسحاب، إلا أن للوجود الصليبي رغم التسويفات التي قدمها صلاح الدين لهذا الانسحاب، إلا أن نور الدين لم يكن مقتنعاً لذلك خاف صلاح الدين من ردة فعل نور الدين بأن يقوم بإخراجه من مصر، الأمر الذي دفعه إلى إيجاد إقليم بديل عن مصر يلجأ إليه فيما لو تمكن نور الدين من إخراجه.

الرأي الثاني: خوف صلاح الدين من إخوته لكثرتهم، وخاصة من أخيه الأكبر تورانشاه، أن يأخذ منه السلطة في مصر كونه كثير النفقات، ولم يكن إقطاعه في مصر يفي بمتطلباته، لذلك سعى أن يبعث به إلى اليمن ليكون له مملكة في منطقة أخرى بعيدة عنه.

الرأي الثالث: أراد صلاح الدين السيطرة على اليمن، بسبب ظهور ابن مهدي فيها وسفكه لدماء أهلها ونهب أموالهم، وتغلبه على مناطقهم وخروجه عن طاعة الخلافة =

= العباسية، فضلاً عن خوف صلاح الدين من أن يستولي ابن مهدي على الأماكن المقدسة في مكة المكرمة، والمدينة المنورة، لأنه أشاع أن ملكه سينشر على الأرض كلها.

الرأي الرابع: أراد صلاح الدين بسيطرته على اليمن تأمين القوافل التجارية، القادمة من الهند والصين إلى مصر عبر اليمن. لأن النشاط التجاري عبر اليمن كان قد نشط منذ العهد الفاطمي بمصر، وبدأ يقل نشاطه في العهد الأيوبي فأثر ذلك على دخل مصر المالي.

الرأي الخامس: حرض عمارة اليمني صديقه فخر الدين تورانشاه على الذهاب إلى اليمن، وأخبره أن فيها خيرات كثيرة وملك كبير، سواء أكان ذلك التحريض حقيقة من عمارة أن تكون اليمن تابعة للأيوبيين، أم أنه يهدف من وراء ذلك إلى إخراج عدد من الجيش الأيوبي عن مصر ليسهل له بعد ذلك ولأتباعه التآمر على صلاح الدين والقضاء عليه وإعادة الدولة الفاطمية إلى مصر بمساعدة الشيعة والصليبيين.

الرأي السادس: سعى صلاح الدين بإرساله حملة إلى اليمن للقضاء على مختلف المذاهب التي لا تتوافق ورؤية الخلافة العباسية مثل مذهب الإسماعيلية (الفاطمية ومذهب الخوارج، والزيدية)

الرأي السابع: أرسل صلاح الدين حملته إلى اليمن نتيجة طلب مسبق من الشريف قاسم بن غانم صاحب المخلاف السليماني وأهل تهامة النجدة من الخلافة العباسية، وصلاح الدين، لنجدتهم بالقدوم إلى اليمن للسيطرة عليها من ابن مهدي، الذي أقدم على قتل وهاس بن غانم، وعدد من أهل حرض سنة 561 هـ/1166م)، وخاصة أن الشريف قاسم وأهل تهامة كانوا من أهل السنة وموالين للخلافة العباسية، وابن مهدي خارجاً عن طاعتها." الكلاس، فايزة، الحملة الأيوبية الاولى على اليمن بقيادة شمس الدولة فخر الدين تورانشاه 569 هـ/1174م، مجلة دراسات تاريخية- العددان 117- 118كانون الثاني-حزيران ،2012م.

وبقول أوضح قد يكون الملك إسماعيل هو من كان قد فكر بهذه المغامرة بعد وفاة صلاح الدين مقتنصاً للاوضاع السائدة آنذاك.

ولكي نتوصل الى حقيقة ما يطرح حول هذه النظرية لابد من استقراء لمحة سريعة عن جدلية العلاقات التي واجهها الأيوبيين في اليمن، اذ اتسمت هذه العلاقات بالمهادنة والمصانعة تارة وعلى نقض العهود والمواثيق تارة أخرى، ووفق ما تمليه الظروف المرحلية والطارئة التي يمر بها الحكم الأيوبي هناك.[1]

إن الناظر لجدلية هذا النزاع يبرز لدى الناقد سؤال لماذا عَنْيَّ بنو ايوب بالاستيلاء على اليمن؟ هل هذا يعني بلاشك عودة الوحدة بين مصر والشام، واليمن من جهة، وفتح الطريق أمام الجيش الأيوبي للوصول إلى مكة المكرمة من جهة اخرى؛ لتنضم هي الأخرى إلى وحدة العالم الإسلامي.[2] أم هناك هدف آخر سعى اليه بنو ايوب لتحقيقه من خلال المعارك الموجهه لظم اليمن؟

(1)- التكريتي، محمود ياسين، الأيوبيّون في اليمن تاريخهم السّياسي من (569 هـ - 626هـ/1226-1274م)، مجلة آداب الرافدين، العدد 12، تاريخ الإضافة: 2007/6/11 م - 1428/5/25 هـ ص ص113-125.

(2)- التكريتي، محمود ياسين، الأيوبيّون في اليمن تاريخهم السّياسي من (569 هـ - 626هـ/1226-1274م)، عدد12 ص ص113-125؛ محمود، حسن سليمان، تأريخ اليمن السياسي في العصر الاسلامي، مطبعة دار الجاحظ، بغداد، 1969م، ص252.

ومن دون الخوض في خِضَمٌ المعارك العسكرية التي خاضها بنو ايوب مع شيوخ وقبائل اليمن، فقد برزت اهمية ومكانة الدولة الأيوبية بعد سلسلة الإنتصارات التي حققوها في مصر والشام على الصعيد السياسي والعسكري وخاصة الديني؛ لتحريرهم بيت المقدس، ومن هذا المنطلق لقد وفر الحكم الأيوبي في اليمن لنفسه الكثير من الضمانات السياسية التي مكنته بالبقاء والاستمرار، مما لفت معه السواد الأعظم من الجماهير العربية والإسلامية بأن تلتف حوله، إلى جانب ما أسدله اعتراف الخليفة العباسي على حكمهم من شرعية وهيبة في النفوس ومن ضمنها اعترافه في حكمهم على اليمن واحتلالهم لمكة المكرمة.[3]

يبدوا ان هذا الإعتراف الذي حصل عليه بنو ايوب مكنهم من اتخاذ خطوة لعلها تعيد سربال الخلافة لبنو امية بدعوا انتساب الأيوبيين الى البيت الأموي كما سلفَ ذكره، لكن من يتجاسر على فعل هذا الأمر؟ وهل يلقى قبول لدى الجميع اذا ما تم ذلك؟ تم الاشارة في ما سبق الى ان السلطان صلاح الدين الأيوبي لم يتجاسر على فعل ذلك ولعله لم يفكر بهذا الأمر لعدة اسباب:

(3)- التكريتي، محمود ياسين، الأيوبيّون في اليمن تاريخهم السّياسي من (569 هـ - 626هـ/1226-1274م)، عدد12 ص ص113-117.

- الأوضاع الأمنية في اليمن لم تكن مستقرة بعد؛ كون غالبية المعارك العسكرية اتسمت بطابع الكر والفر من قبل بعض القبائل اليمانية هناك.[1]
- الحاجة الى تثبيت الحكم في بلاد الشام ومصر وخاصة بعد احتدام الصراع بين الأمراء الزنكيين بعد وفاة السلطان نور الدين زنكي.
- اعداد وترتيب امور الجيش لمواجهة الخطر الفرنجي المتلاحق.

اذاً ان لم يكن صلاح الدين ونائبه في اليمن سيف الاسلام طغتكين، هل حقاً الملك اسماعيل بن طغتكين[2] هو من تجاسر على اعلان الخلافة لنفسة وإعادة سربال الخلافة من جديد لبنو أمية كما اسلفنا الذكر؟ قبل التطرق الى جدية ما يرام في فكر الملك اسماعيل، لم يكن لهذا الأخير طريق ميسرة لإعلان مثل هذا الخبر التاريخي، فندية الصراع الأيوبي مع القبائل اليمانية لازلت محتدمة حول مدى تقبل اليمانيين للوجود الأيوبي في اراضيهم، وهذا ناتج بلا شك من نظرة تلك القوى إلى بني أيوب بأنهم يمثلون القوة السياسية الغريبة على بلادهم فضلاً عن انعدام التجانس المذهبي بينهم وبين بني أيوب، وقد كانت هذه النظرة وذلك التجانس يمثلان الدافع الرئيسي الذي يحرك جماهير اليمن باتجاه المعارضة السياسية والعسكرية لحكم بني أيوب الواجب إزالتهم من اليمن بشتى الطرق.[3]

يظهر مما سبق ان هذه المغامرة السياسية الخطيرة التي تجاسر بها الملك المعز اسماعيل _هو اول من بادر بها_ الأمر الذي عادت عليه بالوبال، ومن الامور التي كانت كفيلة بإنهاء حكمه اذهب الى ما ذهب اليه التكريتي في ما يلي.

1- ادعى أنه أموي وهذا اول اعلان صريح يدعي فيه احد ملوك بنو ايوب لكي يروم بالخلافة، كما ادعى أنهُ قرشي النسب وخوطب بأمير المؤمنين وتلقب بالهادي،[4] وقطع خطبة العباسيين من منابر اليمن فلما سمع عمه الملك العادل[5] ذلك أنكره وساءة

---

(1)- التكريتي، محمود ياسين، الأيوبيّون في اليمن تاريخهم السّياسي من (569 هـ - 626هـ/1226-1274م)، عدد12، ص ص115-125.

(2)- الملك اسماعيل بن طغتكين بن أيوب بن شاذي الملك شمس الملوك بن العزيز كان أكبر أخوته سناً وأكثرهم قرباً إلى أبيه حيث يعول أكثر أمور الدولة إليه. أبو محزمة، أبو محمد عبدالله الطيب بن عبدالله بن أحمد، تأريخ ثغر عدن – جزءان/ مجلد واحد، بريل، ليدن، 1936م، ج2، ص29.

(3)- للمزيد حول ندية الصراع بين الأيوبيين وشيوخ القبائل اليمنية في اليمن انظر: التكريتي، محمود ياسين، الأيوبيّون في اليمن تاريخهم السّياسي من (569 هـ - 626هـ/1226-1274م)، عدد12 ص ص120-140.

(4)- أبو محزمة، تاريخ ثغر عدن، ج1، ص20.

(5)- الملك العادل سيف الدين أبو بكر أحمد ابن الأمير أبي الشكر نجم الدين أيوب بن شادي بن مروان الدويني التكريتي ولد سنة (540هـ/1145م) و هو السلطان الأيوبي =

فعله وكتب إليه يلومه ونهاه عن ذلك ووبخه[1] ففي تصرفه هذا أعطى بلاشك الصورة السيئة عن ضعف شخصيته، وعدم اقتداره على تحمل المسؤولية كحاكم سياسي شبيه بشخصية السلطان صلاح الدين الأيوبي، او بطغتكين بحيث يتفق بالارتفاع إلى مستوى تلك المسؤولية التي سعى بنو ايوب الى تحقيقها اذا ماتم لهم ذلك، ولهذا سقط في نظر ملوك بني أيوب في الشام ومصر والجزيرة بالاضافة إلى سقوط شخصيته من نظر جماهير اليمن وحكامها حتى عاد ذلك عليه بالوبال.[2]

=

على مصر والشام، وشقيق الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي توفي رحمه الله كما ذكره صاحب كتاب سير الاعلام سنة (615هـ/1218م). الذهبي، عبدالله شمس الدين محمد بن احمد،(648-673هـ)، سير اعلام النبلاء، 3 مجلدات، تحقيق: حسان عبد المنان، بيت الافكار الدولية، لبنان، 2004م، م1، ص513.

(1) - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج11، ص130، 26 - ابن واصل: جمال الدين محمد بن سالم (ت697 هـ) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب 4 أجزاء: ج1 تحقيق جمال الدين الشيال مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، 1953م. ج2، المطبعة الأميرية القاهرة 1957م، ج3 مطابع دار التعليم، القاهرة :1960م. ج4 تحقيق د. حسنين محمد ربيع، دار الكتب المصرية: 1972م، ج3، ص136 -137.

(2)- التكريتي، محمود ياسين، الأيوبيّون في اليمن تاريخهم السّياسي من (569 هـ - 626هـ/1226-1274م)، عدد12 ص ص122-145.

2- مغايرته لمذهب أسرته: ففي سنة (593 هـ/1196م) خرج من زبيد[3] إلى تعز وهناك أظهر مذهبه المتمثل في مخالفة مذهب السنة وتشيعه (مذهب أسرته) فقويت به الاسماعيلية مما نتج عنه آثار سيئة انعكست على سياسته الداخلية وشق وحدة الأهالي.[4]

يبدو ان الملك اسماعيل اراد من هذا التشيع الحصول على قبول ورضى قبيلة تعز في سبيل الإنظمام الى لواءه ودعمهِ بالقوةِ والعتاد؛ لتثبيت حكمه هناك، لكن يبدوا ان هذا التشيع لم يعد عليه بالقبول الحسن من بقية القبائل المجاورة حتى تم عزله.

- نهاية الحكم الأيوبي باليمن:

كان لمجموعة العوامل السابقة قد عجلت من انهيار الحكم الأيوبي وسقوطه، وآخرها وفاة الملك المسعود سنة 626 هـ/ 1228م تاركاً الحكم إلى نائبه نور الدين عمر بن رسول إذا تمكن بعدها من إعلان الحكم الرسولي، وإزالة الحكم الأيوبي، وما أن حل عام 628 هـ/ 1230م حتى أعلن الاستقلال

(3)- مدينة يمنية قديمة اخذت اسمها من وادي الحُصيب وهي واحدة من المدن الساحلية في منطقة تهامة غرب اليمن. ياقوت الحموي، شهاب الدين بن عبدالله الحموي الرومي (ت626 هـ) معجم البلدان 5 أجزاء، دار صادر، بيروت، 1975م، ج3، ص131-132.

(4)- التكريتي، محمود ياسين، الأيوبيّون في اليمن تاريخهم السّياسي من (569 هـ- 626هـ/1226-1274م)، عدد12 ص ص120-140.

باليمن وقيام الدولة الرسولية فيها فتلقب بالملك المنصور،[1] ومن أجل اسدال الشرعية على حكمه كاتب خليفة بغداد العباسي المستنصر بالله أبو جعفر المنصور ابن الظاهر محمد فأقره على اليمن وجعل له النيابة عليها.[2]

وفي الختام يظهر مما سبق ان حكم الملك إسماعيل بن طغتكين لا يخلو من السلبيات التي وقع فيها، وكان ذلك من العوامل المهمة في إنهاء حكمه وبداية نهاية الحكم الأيوبي في اليمن، وضياع ذاك الحلم الذي لو تحقق لسطَّر التاريخ قصص جديدة من الممكن ان تعيد النفخ في كير الفتنة التاريخية حول احقية الخلافة لِمَنْ تعود، هل لبنو العباس ام لبنو اُميَّة؟ الأمر الذي قد يترتب عليه عودة فكرة احياء الخلافة الفاطمية العبيدية المبتدعة، بل من الممكن ان يستغل العالم المسيحي هذا الصراع لتسيير حملات جديدة قد يكسبوا من وارءها الكثير من الإمتيازات، الى جانب ذلك استغلال خطر المد القادم من الشرق وهم المغول في تحقيق مثل هذه الامتيازات، لا نعلم كيف ستكون خارطة العالم آنذاك لو كتب ما كُتب، لكن تبقى مشيئة الله فوق مشيئة البشر وتقديرهُ بالغ امره ان قال للشيء كن فيكون فسبحانه ملكوت كلّ شيء.

---

(1)- يحيى بن الحسين، بن الامام القاسم بن محمد (ت1100 هـ) غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، عدد الأجزاء 2، تحقيق سعيد عاشور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1968م، ج1، ص420-421.

(2)- للمزيد انظر: التكريتي، محمود ياسين، الأيوبيّون في اليمن تاريخهم السّياسي من (569 هـ- 626ه/1226-1274م)، عدد12 ص ص120-140.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم الجفري، ت 630ه، الكامل في التاريخ، دار الكتب العربي، بيروت لبنان، ط1، ج9، 1997م.
2. ابن خلكان، ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد، (608-681ه) وفيات الأعيان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
3. الذهبي، عبدالله شمس الدين محمد بن احمد،(648-673ه)، سير اعلام النبلاء، 3 مجلدات، تحقيق: حسان عبد المنان، بيت الافكار الدولية، لبنان، 2004م.
4. السيوطي، الحافظ جلال الدين، ت911ه، حسن المحاضرة في تاريخ مصروالقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الفكر العربي، القاهرة، ط2، ج2، 1998م.
5. أبو شامه، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي، ت665ه، الروضتين في أخبار الدولتين، دار الكتب العالمية، بيروت لبنان، ط 1، ج2، 2002م.
6. المقريزي، تقي الدين احمد بن علي، (ت884ه)،اتعاظ الحنفاء بإخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، دار العلوم جامعة القاهرة، القاهرة، ط12، ج3، 1973م.
7. ابن واصل: جمال الدين محمد بن سالم (ت697 ه) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب 4 أجزاء: جـ1 تحقيق جمال الدين الشيال مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، 1953م. جـ2، المطبعة الأميرية القاهرة 1957م، جـ3 مطابع دار التعليم، القاهرة :1960م. جـ4 تحقيق د. حسنين محمد ربيع، دار الكتب المصرية، 1972م.
8. ياقوت الحموي، شهاب الدين بن عبدالله الحموي الرومي (ت626 ه) معجم البلدان 5 أجزاء، دار صادر، بيروت، 1975م.

***قائمة المراجع:**

1. جبران، نعمان، دراسات في تاريخ الأيوبيين والمماليك، مؤسسة حمادة، اربد عمان، ط1، 2000م.
2. سرور، محمد جمال الدين، الدولة الفاطمية في مصر وسياستها الداخلية ومظاهر الحضارة في عهدها، الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1965م.
3. العسيلي، بسام، صلاح الدين الأيوبي، دار النفائس، بيروت، ط4، 1982م.
4. السيد، سحر عبد العزيز سالم، تاريخ مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د. ط، 2009م.
5. الصلابي، علي محمد، صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس، المعرفة، بيروت لبنان، ط1، 2010م.
6. العقل، ناصر بن عبد الكريم، الفرق الكلامية

المشبهة، الأشاعرة، الماتريدية، دار الوطن للنشر، الرياض، السعودية، 1422 هـ /2001م.
7. قلعجي، قدري، صلاح الدين الأيوبي وقصة الصراع بين الشرق والغرب خلال القرنين الثاني والثالث عشر، بناية الوهاد، بيروت، ط1، 1992م.
8. أبو محزمة، أبو محمد عبدالله الطيب بن عبدالله بن أحمد، تأريخ ثغر عدن - جزءان/ مجلد واحد، بريل، ليدن، 1936م.
9. محمود، حسن سليمان، تأريخ اليمن السياسي في العصر الاسلامي - مطبعة دار الجاحظ، بغداد، 1969م.

المراجع المترجمة إلى اللغة العربية والمجلات والأبحاث المنشورة:

1. التكريتي، محمود ياسين، الأيوبيّون في اليمن تاريخهم السّياسي من (569 هـ - 626ه/1226-1274م)، مجلة آداب الرافدين، العدد 12، تاريخ الإضافة: 2007/6/11م-1428/5/25ه، ص113-152.
2. الكلاس، فايزة، الحملة الأيوبية الاولى على اليمن بقيادة شمس الدولة فخر الدين تورانشاه 569ه/1174م، مجلة دراسات تاريخية- العددان 117-118 كانون الثاني- حزيران ،2012م.
3. لين بول، ستانلي، صلاح الدين وسقوط بيت المقدس، ترجمة: فاروق أبو جابر نيويورك، د. ط، 1898م.

سيرة عبد الخالق الطريس مدخلا لتاريخ مقاومة الحماية الإسبانية بمنطقة شمال المغرب

قراءة في مذكرّة تاريخية

أحمد الحبشي

حاصل على شهادة الإجازة شعبة التاريخ والحضارة من

جامعة عبد المالك العسدي

طالب باحث (ماستر شمال المغرب المتوسطي)

ملخّص:

الحديث عن سيرة الزعيم السياسي والصحفي المؤسّس عبد الخالق الطريس يسوق صاحبه التطرق إلى مجمل تاريخ مقاومة الاستعمار في شمال المغرب، فكأنما جعلت في سيرته نوافذ تطلّ كلّ واحدة منها على جانب من جوانب هذا التاريخ، لأنه كان متتبعاً لمجريات المقاومة الريفية والجبلية، وتجد صدى هذا الاهتمام في مذكراته خلال عشرينيات القرن الماضي، كما يعدّ حلقة وصل بين جيل الحركة الوطنيّة الأوّل، على رأسه أب الوطنية عبد السلام بنونة، وجيل الشباب الذي كان هو رمزا له، ناهيك عن الدور الذي لعبه في دعم الثورة المسلحة والأعمال الجهادية عقب تأزّم العلاقة بين المقاومة المغربية والإدارة الاستعمارية الفرنسية.

الكلمات المفتاحية:

عبد الخالق الطريس، الحركة الوطنية، الحماية الإسبانية، الاستعمار، الشهادة التاريخية.

تمهيد:

خاض الشعب المغربي مواجهته للاستعمار الأجنبي الذي استمرّ أربعة وأربعون سنة، مستعينا بشتى الوسائل الكفيلة لاستعادة حريته واستقلاله الذاتي، وتعدّدت مجالات المقاومة وآلياتها وتفرّقت بين مقاومة جهادية مسلحّة عرقلت التقدم العسكري الفرنسي/الإسباني حيناً وهدّدت مصالحه في أحايين كثيرة، على مستوى أخر تدافعت المقاومة الفكرية مع محاولات استبدال ثقافة المغاربة الإسلامية العربية والأمازيغية بثقافة غربية تابعة، فتصدّر الفقهاء والعلماء والمثقفين لمهمّة الاستنهاض والتجديد الفكري مستعينين بالمعاهد الحرّة التي

أسّسوها وإصدار الصحف الوطنية ناهيك عن إلقاء الدروس والخطب في المساجد والمناسبات، كما كان المجال السياسي هو الآخر من الميادين الرئيسة التي برزت فيها نخبة من الشباب المغربي المتطلّع إلى بناء وطن مستقل فأسّسوا الهيآت والأحزاب، وطالبوا بالإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية إلى أن توّجت هذه المطالب بالمطلب المنشود الذي هو الاستقلال.

وفي كلّ ميدان من ميادين المقاومة برزت شخصيات استطاعت أن تترك بصمتها الخاصة، فأضحت معرفة سيرتها جزء لا يتجزأ من مطلب دراسة تاريخ مرحلة الحماية 1912-1956م، ذلك حتى نستطيع فهم الأسباب التي دفعتهم إلى الانخراط في أنشطة المقاومة وغايات هذه الأخيرة، ومن جهة أخرى فهم طبيعة العلاقة التي سادت بين هذه الشخصيات والإدارة الاستعمارية، هل كانت علاقة صراع دائم أم تعاون تتخلله أزمات بين الفينة والأخرى؟ وكيف تتغيّر طبيعة هذه العلاقة بتغيّر المجالات التي عرفت تميزّ بعض الشخصيات؟

الكتاب الذي نحن في صدى مُدارسة مضمونه ووضعه في سياقه التاريخي يندرج ضمن صنف الشهادات التاريخية التي تُغني إسطوغرافية مرحلة الحماية بتفاصيل قد تعين على فهم جوانب متعددة من تاريخ الحركة الوطنية بالشمال، إذ جعل شخص عبد الخالق الطريس المناضل والزعيم السياسي والصحفي موضوعا له. فأيّ إضافة قدّمتها هذه الشهادة؟ وما هي أبرز الخصائص التي ميّزت عبد الخالق الطريس في نظر المؤلّف؟ وإلى أي حد كان نضال هذا الزعيم الوطني مساهما في توجيه الأحداث تأثيرا وتأثّرا إلى أن بلغت سفينة الحركة الوطنية إلى مرفأ الاستقلال؟

كيف عرف المؤلف عبد الخالق الطريس:

قبل أن نسبر أغوار هذه الشهادة التاريخية لابد من مقدمات تيسّر لنا فهم مضامينه وقيمة هذه الشهادة كونها مصدر من مصادر التاريخ المعاصر والراهن، بالإضافة إلى التعرّف على العلاقة التي جمعت المؤلّف بالمؤلَّف عنه حتى نتعامل مع هذه الشهادة بشكل موضوعي دون تبخيس أو تضخيم.

طبيعة الكتاب[1]:

---

(1) - من الناحية التقنية يقع الكتاب في ثمانية وثمانون صفحة، قسّمه بعد التقديم إلى مجموعة من المحاور (الطريس كما عرفته، عن المناخ الثقافي، الطريس الصحافي، الأستاذ الطريس الخطيب، الطريس السياسي، الصداقة والصديق عند الطريس، الطريس الأستاذ، عن تراث الطريس)، وبعد خاتمة قصيرة خصص الصفحات الأخيرة من الكتاب إلى نماذج من مقالات الطريس في بعض الصحف التي كانت تصدر بمنطقة شمال المغرب (مقال مجلة السلام، جريدة الريف، =

تطوّر وسائل الكتابة وأنواعها بشكل عام والكتابة التي تحتوي على إمكانية تحويل مضامينها إلى مصدر تاريخي بشكل خاص يتطلّب من الباحث بذل مجهود يزاوج بين الانفتاح على هذه الأشكال الحديثة -نسبيا- من الكتابات والتعامل معها بمنهج يناسب كل نوع منها على حدة، إن الباحث التاريخي المتخصص في الحقبة المعاصرة والتاريخ القريب أو الراهن بتعبير الكاتب فتاح رجب قدارة يتحمّل "مسؤولية ملاحقة مصادره ومراجعة مؤرخاته في ضوء الحقائق أو المصادر المستجدة"[(1)].

وكما سبقت الإشارة فإن هذا الكتاب هو بمثابة شهادة تاريخية يدلي بها الكاتب، إنها شيء من سيرة الآخر، إذ لا نجد سيرة كاملة لعبد الخالق الطريس وإنما قبسات متناثرة ومتفرقّة عن بعض الفصول من حياته وإنجازاته. ويعرّف هذا الصنف من الشهادات بأنه ذلك "الحكي الاستعادي ذا المنحى الوقائعي التاريخي يقوم به الشخص المدلي بشهادته حول قضية أو موضوع محدد من الموضوعات التي عاصرها، أو شارك في صنعها، أو كان شاهد عيان عليها"[(2)].

حين نعود إلى غاية المؤلّف من الكتاب أو المنهج الذي اعتمده نجده غير محدّد بدقّة، بحيث إذا جمعنا العبارات التي أفصح عنها بخصوص هذه المسألة نجدها متباينة، فتارة يزعم أن هذا البحث "ينتمي إلى فصيلة البحوث الأكاديمية والذي أقصد به صياغة صورة متكاملة لشخصية الأستاذ الطريس"[(3)]، وفي موضع آخر يقول بأنه "خليط من البحث والعرض والتأليف"[(4)]، ثم يفيد بعد ذلك "إنني لا أكتب تاريخا ولا حتى ترجمة للأستاذ الطريس، وإن ما أكتبه يمكن تصنيفه في قوائم الانطباع الشخصي"[(5)]، لعلّ هذه الجملة الأخيرة هي خير تعبير عن ما جاء في الكتاب ولا يمكننا إلاّ أن نتوافق مع الكاتب كون هذه الشهادة انطباع شخصي وكذلك تحليل عميق من أحد المعاصرين للمرحلة وبالتالي تكون نظرته لبعض الوقائع وتأويلاته لها أكثر موضوعية من غيرها فضلا عن غناها من حيث المعلومة التاريخية.

=

جريدة الأمة، جريدة الحرية)، وتتخلّل صفحات الكتاب صور تؤرّخ للحظات بارزة في مسار الرجل.

(1) - فاتح رجب قدارة، *التأريخ للأحداث المعاصرة من خلال المذكرات والشهادات الشخصية الأهمية والمحاذير البحثية (الحالة الليبية نموذجا)*، مجلة أسطور، العدد6، يوليو 2017، ص. 80.

(2) - نفسه المرجع، ص. 85.

(3) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، مطبعة صونير، 1996م، ص. 16.

(4) - نفسه المصدر، ص. 19.

(5) - نفسه، ص. 26.

المؤلف وعلاقته بعبد الخالق الطريس:

أحمد زياد صاحب المؤلّف كاتب وأديب ولد بالدار البيضاء نوفمبر 1921م، كتب في عدد من الجرائد الوطنية خلال العقد الرابع والخامس من القرن العشرين (المغرب، رسالة المغرب، العلم، مجلة الثقافة المغربية...)، وتميّزت معظم كتابته بالطابع الأدبي أكثر من غيره، أصدر مؤلفات في الأدب والتاريخ، في مجال الرواية والقصص (بامو 1974، ولد ربيعة 1982، قال الراوي 1986، اللامنتمي 1998)، معايشته لمرحلة الاستعمار تطلّبت أن يقدّم عملا تأليفيا في التاريخ بصفته شاهد على عصره وليس مؤرخا فكتب "لمحات من تاريخ الحركة الفكرية بالمغرب" 1978م، توفي سنة 2001م[1].

التقى بالطريس في الخمسينات بعد أن هاجر الى تطوان، ويبدو أن ذلك توافق مع فترة نفي السلطان محمد بن يوسف 20 غشت 1953م، ودخول المغرب في مرحلة حاسمة. تجدر الإشارة إلى أن الرجل كان مناضلا كبيرا من مناضلي حزب الاستقلال، شغل عضوية اللجنة التنفيذية المؤقتة للحزب بعد أن اعتقل جميع أعضاء اللجنة التنفيذية وأسندت إليه مهمة التنسيق مع المندوب الإسباني[2]، وكان شاهدا على تنافس مدن الشمال في تقديم العون والسند للمجاهدين في المنطقة السلطانية (المنطقة الخاضعة للاستعمار الفرنسي)، لم تكن هذه اللحظات هي الأولى لتعرّف زياد على الطريس وإنما كان اللقاء الواقعي الأوّل الذي استمر فترة قصيرة، فقبل ذلك كان يعرفه من خلال كتاباته -الطريس- في الصحف وما كان يُنشر له من إنتاج فكري متنوّع المشارب ونشاطه الوطني كما يقول "كنت أقرأ له ما كان يهرب للمنطقة السلطانية بمصطلح ذلك العهد من كتاباته وخطبه"[3].

وفي سياق تضييق الخناق على المناضلين والناشطين بالمنطقة السلطانية وتصاعد حدّة التوتّر بينهم وبين الإدارة الاستعمارية الفرنسية فرّ عدد منهم إلى المنطقة الخليفية ومدينة طنجة الخاضعة آن ذاك إلى إدارة دولية، فكان الشمال هو الموقع القادر على "حماية المؤخرّة في ساحة الكفاح الذي كان قد دخل مرحلة النضال المسلّح [1953-1955م]"[4].

وكان أحمد زياد حسب ما يفهم من كلامه من

---

(1) - أنظر: أحمد زياد https://www.kataranovels.com/novelist/

(2) - عبد الرحمان اليوسفي، أحاديث في ما جرى، إعداد امبارك بودرقة، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2018، ص. 67.

(3) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص. 9 وص 13.

(4) - نفس المصدر، ص. 40.

هؤلاء الفارّين إلى تطوان المجاهدة حيث تمكنوا من مد الجسور بين الجنوب والشمال.

وأقام الكاتب بمعيّة حسن العرايشي[1] بمنزل ادريس بنونة كما أن الأستاذ الطريس كان قد وضع تحت تصرفهما جناحا خاصا من جنان الطرّيس في أيامهما الأولى بتطوان[2]، هذا المعطى يحيلنا إلى أمرين أساسين: الأول هو الدعم الذي كان يقدّمه أعضاء الحركة الوطنية بالشمال إلى إخوانهم بالجنوب في إطار سعيهم الحثيث لمكافحة الاستعمار، ففي مذكرات حسن العرايشي عدد من الشخصيات إلى جانب أحمد زياد وعبد الخالق الطريس كانوا يتكلّفون بالتنظيمات الضرورية من أجل ضمان إيواء جميع الناشطين الذين قد يشتبه فيهم، وتزويد حركة المقاومة المغربية بالمال والسلاح ونشر نشاطها في الداخل والخارج وكذلك يضمنون تغاضي السلطات الإسبانية على نشاطها في الشمال[3]، والأمر الثاني يتعلّق بطبيعة العلاقة التي جمعت الكاتب بالطريس إذ من الواضح أنها لم تكن مجرّد علاقة سطحية عابرة وإنما علاقة رفاق جمعهم درب المقاومة، وعمل مشترك تطلّب التنسيق المتواصل "كنا نلتقي لأطلعه على ما عندي وإن كان رحمه الله يتهمني بأنني لا أقول كل ما عندي، بينما هو رحمه الله كان يطلعني على كل ما عنده"[4]، لم يكشف في حديثه هذا عن المعطيات التي كانا يتبادلانها فيما بينهما لكنّ المهمّة التي وكّلت إلى أحمد زياد ودور عبد الخالق الطريس يشيان بأنها معلومات شديدة السريّة حول تفاصيل الحصول على السلاح وتهريبه إلى منطقة النفوذ الفرنسي وكيفية التستّر على المقاومين اللاجئين إلى منطقة الشمال.

لا شكّ أنّ قيمة هذه الشهادة في كون صاحبها كانت له علاقة فريدة مع عبد الخالق الطريس "ولقد تسنى لي أن أعاشره ولو لمدة قصيرة أزعم أنني استطعت خلالها أن أنفذ إلى أعماقه وأن أعرف نفسيته. بعد المخالطة والمجاورة وشدة الاضطلاع على الأحوال"[5] في مرحلة خطيرة من تاريخ

(1) - من مواليد العرائش 1930 التحق بخلايا العمل الوطني في صفوف حزب الاستقلال بالدار البيضاء، ثم نشط في تنسيق عمل المقاومة بعد نفي محمد الخامس وظل يتنقّل بين الدار البيضاء والرباط والشمال.

(2) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص، 41.

(3) - الحسن العرائشي، انطلاق المقاومة المغربية وتطوّرها، مذكرات مدعومة بالوثائق منذ إنشاء =

= الخلايا السرية الاولى إلى تصعيد المقاومة المسلحة بعد نفي محمد الخامس والأسرة المالكة، مطبعة الرسالة، 1982، ص، 38.

(4) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص، 44.

(5) - نفس المصدر، ص، 43. وفي موضع آخر يقول: =

الاستعمار بالمغرب، وهذا ما يعطيها – الشهادة- ميزتها إذ تسلّط الضوء على شخصية عبد الخالق الطريس والعمل الوطني المشترك في مرحلة ما بين نفي محمد بن يوسف وعودته إلى أرض الوطن.

1. نشأة عبد الخالق الطريس ومسار تكوينه:

كانت ولادته يوم السبت 7 ماي 1910م، ينتمي إلى وسط عائلي أرستقراطي "تقليدي" وذلك بناء على تلك المواصفات التي كانت وما زالت تطلق على بعض الأوساط المرتفعة المستوى بالنسبة للمجتمعات التي تنتمي إليها، وفي هذا الصدد يشير الأستاذ زياد إلى خاصية فريدة في شخصية عبد الخالق الطريس قائلا: "وإن كانت نشأته في وسط أستقراطي إلا أنه استطاع أن يحوّل تلك الارستقراطية إلى نوع من الشعبية داخل أسرته". ما أمكنه من أن "يؤثر هو في تربيته الارستقراطية بدلا من أن تؤثر هي فيه" [1]، وهذه ملاحظة نافذة إذ من دون هذا الملمح يصعب على شخص أن يجد قبولا لآراءه ويحقّق حشدا للهمم في الأوساط الشعبيّة، كما أن هذا الاختيار يكشف إرادة عبد الخاق الطرّيس أن يكون ما كان ولم تكن تلك الشخصية نتاج مستواه الاجتماعي والاقتصادي وإن كانا هذين المستويين عاملين مساعدين على تحقيق ما حقّقه من إنجاز سياسي وتحصيل ثم عطاء فكري.

تلقى تكوينا في كُتّاب قرآني على يد الفقيه محمد بن تاويت وهو طفل ثم بالمدرسة الأهلية التي أنشأها عبدالسلام بنونة ومحمد داود سنة 1924م، وفي نفس الوقت كان يحضر الدروس التي تُلقى في المساجد وبعض الزوايا[2]، حظي بتكوين خاص في اللغة الإسبانية ابتداء من سنة 1926م، وبعد ذلك بسنة التحق بجامع القرويين لمدة سنة، وتوّج هذا المسار بالالتحاق بالأزهر الشريف سنة 1929م ثم انتقل إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول، وكان من بين أساتذته طه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي وغيرهم من الكتاب والمفكرين البارزين في الساحة الفكرية العربية إبان العقد الثالث من القرن العشرين[3].

=

استطيع القول وعن اقتناع تام انني من الذين عرفوا الطريس وفهموه جيدا"، ص. 9.

(1) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص. 14-15.

(2) - محمد ابن عزوز حكيم، أطلس زعيم الوحدة عبد الخالق الطريس، مؤسسة عبد الخالق الطريس، الطبعة الأولى، تطوان، سنة 2008م، ج1، ص. 53. 54.

(3) - مادة: عبد الخالق الطريس، معلمة المغرب، ص.
=

علّق صاحب الكتاب عن ثمرة هذه المسيرة التكوينية قائلا: "جاءت مكونات الأستاذ الفكرية عربية ومطعّمة بمختارات من ثقافة الغرب ومن محيطها الإنساني والأندلسي على الخصوص"، وبهذه المميزات الفكرية استطاع أن يكون واحدا من بين روّاد النخبة المثقّفة التي بلورت تصوّرا للمجتمع والثقافة يخالف التصور العتيق الذي كان سائدا قبل الحماية وفي نفس الوقت لا يتوافق مع التصور الغربي الهادف إلى تجريد المغاربة من أصولهم وفصلهم عن ثوابتهم التي بها تتحدّد هويّتهم كمغاربة وإن تمادت مع بعض نعازتها من البراغماتية.

لقد كان الطريس بشخصه وفكره في طليعة تلك الثلّة من المثقفين المغاربة التي تمكنت في ذلك الوقت أن تقيم جسرا كان يوصل فيما بين جناحي العروبة- أي من مغربها إلى مشرقها ومن مشرقها إلى مغربها[1]، وهنا لابد من انعطافة على دور العاصمة الخليفية تطوان التي كانت تشكّل "موقعا ثقافيا في الشمال بما كان يتميز به من أنشطة ثقافية تبرزها نوادي ومؤسسات وصحف ومجلات من مثل جمعية الطالب وجريدة الريف وصحيفة الحياة والأنوار ومجلة السلام وزميلها المغرب الجديد"[2] فكانت حسب الشاهد "مطمحا عزيزا للطبقة المتعلمة سواء في الشمال أم في الجنوب".

وترجع أسباب هذه النهضة الثقافية في تطوان إلى العمل الثقافي المؤسّس الذي زرع بذوره روّاد العمل الوطني الأوائل من تأسيس للمدارس الحرّة وتنظيم أنشطة ثقافية، ثم إلى المناخ السياسي الذي توفّر بالمناطق التي كانت تخضع للإدارة الإسبانية عقب سقوط الملكيّة بإسبانية ووصول الجمهوريين إلى الحكم 1931م، حينها أحسن الوطنيون استثمار هوامش الحريّة التي أتاحها هذا الظرف التاريخي وفي هذا الإطار يمكننا التنبيه إلى خطوة مهمّة قام بها الطريس ألا وهي تأسيس جمعية ثقافية أطلق عليها جمعية الطالب المغربية بتاريخ 23 مارس 1932م[3]، فكانت هيأة حاضنة لثلّة من الشباب الذين تدرّبوا وتكوّنوا على العمل المنظم وتشرّبوا ثقافة الوطنية فأمسى جزء منهم عماد حزب الإصلاح الوطني سنة 1936م.

انتبه الطريس إلى آلية جديدة يُلجأ إليها بغرض تشجيع القراءة ونشر الوعي في بيئة كانت في أمس الحاجة إلى مثل هذه المبادرات فساهم في إحداث عيد الكتاب

=
ج17، 5733.

(1) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص، 18.

(2) - نفس المصدر، ص، 16-18.

العربي على غرار عيد الكتاب الإسباني وقد تقدم باقتراحه إلى المقيم العام يوم 24 أبريل 1935م[1]، كما نظّم خلال الثلاثينات بمعيّة ثلّة من المثقفين بمدينة تطوان الذين يستهويهم البحث بعض الأمسيات لدراسة كتب الفلسفة، أُطلق على هذا النادي "عصبة الفكر"، وأقيمت هذه الندوات في دار الطريّس التي كان يطلق عليها دار الأمّة، وكان بمثابة الأستاذ المقرّر نظرا لحداثة عهده بدراسة الفلسفة في كليّة الآداب بالجامعة المصرية[2].

تعزّزت هذه المكتسبات إبان الحرب الأهلية الإسبانية 1936-1939م، خصوصا في فترة المقيم العام "بيغبدير" التي كانت منفتحة نسبيا بالنسبة لما كان عليه الحال في المنطقة الجنوبية، تمظهر النشاط الثقافي داخليا بإصدار صحف إضافية وتنظيم التظاهرات الثقافية ولا ننسى تأسيس معهد مولاي الحسن 1937م، ثم معهد مولاي المهدي 1938م، اللذان كانا ثمرة مساهمة الشيخ محمد المكي الناصري صاحب التجربة في هذا الميدان، كما تدخّل عنصر خارجي عن هذه المدينة ليعزز -حسب أحمد زياد- هذا التوجه الثقافي وتمثّل في مبادرة إرسال هيئة طلابية إلى مصر ليعود أفرادها فيما بعد، وليكون لهم دور ملحوظ في تأطير التعليم بالمنطقة الشمالية[3].

تأسيس الصحافة الوطنية:

توسّلت الحركة الوطنية وسائل عدّة لنشر مبادئها وأفكارها، على رأس هذه الوسائل العمل الصحفي، وكانت الصحافة كمهنة في العقد الثالث من القرن العشرين لاتزال حديثة وجديدة، كما أن عدد الصحف كان محدودا، وإطلاق وصف صحافي على كل من يكتب في الصحف لا تصح إلا في حالات معيّنة وعلى أشخاص مواضبين وبالقدر الذي يسمح به الوضع السياسي، خصوصا وأن تأسيس الصحافة الوطنية التي بزغ نورها في هذا العقد كان من الصعوبة بما كان، إنها بمثابة "مولودةلم تولد إلا بعد عسر ليس معه يسر على الإطلاق"[4]. ومن المواصفات التي أعطاها -الصحافة الوطنية- صاحب الكتاب الذي أفنى حياته في الكتابة الصحفية، أنها صحافة كان مبدأ "الرأي" يتقمصها كلّها وهذا ما جعلها صحفا مناضلة أكثر منها صحفا مهنية[5].

في هذا السياق أسّس عبد الخالق الطريس

(1) - مادة: عبد الخالق الطريس، معلمة المغرب، ج17، ص. 5734.

(2) - الأستاذ ابن الأبار، سلسلة رجالات المعهد الحرّ، مطبعة المهدية، تطوان، 1975م، ص. 18.

(3) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص. 18.

(4) - نفس المصدر، ص. 19.

(5) - نفسه، ص. 21.

جريدة الحياة سنة 1934م، وترأّس تحريرها بين شهر مارس وأكتوبر من سنة 1934م[1]، وتمثّل هذه الجريدة بمعيّة صحيفة "الريف" خلال تلك الفترات التي كانت تصدر فيها هاتان الصحيفتنا نموذجا للصحف اليومية المغربية وإن كانت كلّ واحدة منها تختلف عن الأخرى من حيث العرض والأسلوب والإخراج[2].

وبمجرّد أن انطلقت جريدة الحياة حتى بدأ تأثيرها يحصل في صفوف الشباب والفئات المتعلّمة وننتقي هنا نصاً لأبو بكر القادري يعبّر فيه عن مدى تأثير هذه الجريدة منذ إصدارها الأوّل: "وأذكر أن افتتاحيتها التي كتبها الطريس هزتني وأثرت في تأثيرا عميقا، فلقد كان عنوانها: (من ضمير إلى ضمير) وكانت معبّرة التعبير العميق الصادق عن الروح التي يحملها المرحوم الطريس وهو لازال في ميعة الشباب، روح الشباب الوطني المومن المتوثب[3].

لم يكن دور هذه الجريدة وأثره على المصالح الاستراتيجية ذات المدى البعيد للإستعمار بالمغرب خافيا أو منسيّا، لذلك

(1) - مادة: جريدة الحياة، ملعلمة المغرب، ص، ج10، 3643.

(2) - المصدر الأسبق، ص، 20.

(3) - أبو بكر القادري، مذكراتي في الحركة الوطنية المغربية من 1930 إلى 1940، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1992م، ج1، ص، 207.

سارعت الإدارة الفرنسية بعد شهرين من صدور "الحياة" إلى منع ولوجها إلى المنطقة السلطانية لما كانت تنشره من عرائض احتجاجية، واندفعت السلطات الإسبانية إلى فرض غرامات مالية باهضة عليها، لكن هذا لم يكن ليثني الطريس وإخوانه من الوطنيين عن أداء مهمّة التوعية والجهاد الثقافي مادامت الصحافة بالنسبة إليهم وسيلة أكثر من كونها غاية. لكن هذا لا يلغي ما قدّمه من مبادرات تأسيسية مما سلف ذكره إضافة إلى تأسيسه مع قيدوم الصحفيين الإسبان بالشمال الأديب رافايل ذي رودا (Rfael de Roda) النقابة الحرة للصحافيين المغاربة والإسبان، شهر غشت من سنة 1934م.

كتب عبد الخالق الطريس الصحفي في معظم الصحف التي كانت تصدر بمنطقة الشمال خلال الثلاثينات والأربعينات وكانت صفحاتها مسخّرة لآراءه وأفكاره، بل إن كتاباته تعدّت الصحف المغربية إلى الصحف المصرية حيث نشر عدد من المقالات عن ضد الظهير البربري تحت اسم مستعار ط. خ. ع. أثناء إقامته بالقاهرة[4]. وما يميّز أسلوبه في الكتابة الصحفية عموما أنها كانت "تحمل طابع خاص يخرج به صاحبه أحيانا من محيط الكتابة إلى

(4) - مادة: عبد الخالق الطريس، معلمة المغرب، ج17، ص، 5733.

محيط الخطابة"[1]. وبعد مراجعة بعض الأعداد من صحيفتي "الحياة" القديمة و"الأمة" استخرج صاحب الكتاب السمة الأساس التي تشكل خصوصية الطريس الصحافي: "إن أغلب المواضيع التي اختارها لمقالاته كانت تعبيرا صادقا عن المشاغل والهموم اجتماعيا وسياسيا"[2].

ملامح ميّزت شخصية عبد الخالق الطريس:

تميّز أسلوب الكاتب بالالتفات إلى الجوانب الإنسانية في شخصية عبد الخالق الطريس وهي تفاصيل غالبا ما تغيب أو تهمّش لصالح مساهماته النضالية والفكرية، ذكاءً منه - المؤلف- استثمر تلك التفاصيل التي تبدو ثانوية أو صغيرة ليفسّر أسرار إنجازات الطريس البارزة في الميدان الاجتماعي والسياسي على وجه سواء.

أ. الطبع الاجتماعي والصداقة المخلصة:

يقول عن خصال الطريس الاجتماعية "لم يكن يعرف العداوة، كان اجتماعيا وبالمدلول الواسع لهذه الكلمة، ومن ثم، فإنه كان شعبيا وبكل ما تعنيه الكلمة من مفهومها الفسيح ويتجلى هذا السلوك في جميع ممارسته وفي جميع علاقاته الشخصية والسياسية ومع رفاقه الذين كانت تجمعهم به الوطنية أو أولئك الذين جمعتهم به السياسة

كان يخلص في صداقته ويتفانى فيها ويراها عنصرا ضروريا لحياته"[3]، وهنا يبرز شرط "الشعبية" بالنسبة للزعيم الوطني كمقوّم أساسي لربط العلاقات وتدبير الأمور السياسية والأهم من كلّ هذا الانفتاح على جميع فئات المجتمع وبذلك "استطاع رحمه الله أن يفرز صداقات لم يكن يعطيها امتياز بالنسبة لفئة دون أخرى"[4].

ب. السياسة الأخلاقية:

الخُلقين اللذين يميزان عبد الخالق الطريس حسب الشاهد هما: النظافة السياسية التي تعتمد الأخلاق والحوار النزيه والاختلاف الحضاري، أما الخلق الثاني فهو النُبل الذي كان يفسّره عمليا وسلوكيا ويوميا، وفي العمل السياسي والتعامل الإنساني[5]. ويبدو أيضا أن ممارسته للسياسية كانت منطلق مبدئي تحكمه قيم واضحة فكان "ملتزما بمبادئه لم تغيره تلك المسؤوليات الكبرى التي اضطلع بها في عهد الاستقلال فيما بين الوزارة والنيابة البرلمانية"[6].

---

(1) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص. 23.

(2) - نفس المصدر، ص. 20.

(3) - نفسه، ص. 48.

(4) - نفسه، ص. 49.

(5) - نفسه، ص. 10 و12.

(6) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص. 45.

ج. موهبة الخطابة في خدمة الوطنيّة:

ونختم هذا المحور بالحديث عن موهبة تنضوي مع جملة الآليات التواصلية المعهودة لدى السياسيين منذ عهد "كورك" أقدم الخطباء في التاريخ الذين سخّروا هذه الملكة ووهبوها في سبيل الدفاع عن المستضعفين، الطرّيس هو الآخر استثمر هذه الموهبة لتكون من أهم الوسائل التي اعتمدها في العمل الوطني، فكان "خطيبا موهوبا ومفوها بالمعنى العربي البلاغي، وكان يخص بمكان بارز زعيم "مصر الفتاة" لما كان يعرف عنه من سحر للجماهير ببيانه البليغ"، ولم يكن خطابه[1] أجوفا أو مجرد تزويق كلام بل "امتاز بلغة الصدق وكانت تعنيه حماسة اللفظ أكثر من الأسلوب"[2].

(1) - ألقى خطبه في مناسبات وأمكنة متعددة أبرزها خطبة ألقاها بين يدي السلطان محمد بن يوسف بمدينة طنجة أثناء زيارته سنة 1947م، يقول عنها عبد الله بن عباس الجراري: ذالكم الخطاب الذي كانت أرجاء طنجة تردد صدى قوته وحماسه بل تعدى ذلك إلى ما وراء البحرين.

ومن لا يعرف فصاحة اسيد الطريس وقدرته على الخطابة ووضع القضايا الوطنية العلياء وضع الهناء في النقب؟". التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين من 1900 إلى 1972م، منشورات النادي الجراري، مطبعة النجاح الجديدة، 1986م، الدار البيضاء، ج1، ص. 340.

(2) - المصدر الأسبق، ص. 23.

الطريس إبان ذروة العمال الوطني في شمال المغرب:

بالعودة إلى تاريخ الحركة الوطنية في الشمال يعطى دور الريادة الأولى للمرحوم عبد السلام بنونة الذي قاد الارهاصات الأولى لميلاد الكتلة الوطنية في بداية الثلاثينات، أما الأستاذ الطريس، كان قد عمل مع جماعة من رفاقه على بلورة الحركة الوطنية وهيكلتها وتوسيع آفاقها من مجرد حركة سلفية إلى حركة وطنية سياسية، قادرة على مسايرة عصرها[3].

اتسم عمل الحركة الوطنية في شمال المغرب بالتراكم على مستوى العمل ووسائل التطبيق، كما عرف منحنى الصراع والتهادن مع الإدارة الاستعمارية الإسبانية تدبدبا حسب ظروف داخلية وأخرى خارجية، لكن أهدافها أخذت في الاقتراب من الغاية الأسمى شيئا فشيئ إلى أن رفعت الجبهة القومية مذكّرة إلى قناصل الدول الغربية في طنجة يوم 14 فبراير 1943م، طالبت فيها بإسقاط الحماية والاعتراف باستقلال المغرب، وهذه الخطوة لم تكن انعكاساتها محصورة في منطقة الشمال فقط بل كانت تعبير عن مطامح جملة الشعب المغربي وانتقال نوعي في مطالب الحركة الوطنية المغربية، إذ تجلّت "فكرة

(3) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص. 29.

المطالبة بالاستقلال في المغرب وإن كانت لم تتجاوز دائرة الوثيقة الحزبية الثنائية، فكانت عبارة عن إبداء رأي، وإعلان موقف، ورسم اتجاه، بحيث لم تأخذ أية صيغة جديدة، ولم تنطلق كذلك على الصعيد الشعبي حتى تفجّر تيار أحداث سياسية هناك"(1).

وقد ساهم في إنجاح هذه الخطوة جنوح عبد الخالق الطريس إلى مبدأ الوحدة وكذلك محمد المكي الناصري الذي جعل الوحدة المغربية شعارا لحزبه، لقد كان العمل الوطني في هذه المرحلة أصلا والسياسي فرعا، ويوضّح هذا الأمر أحمد زياد بقوله: "إدخال عنصر التوازن فيما بين المبدأ الوطني والأسلوب السياسي، يحتاج إلى شيء غير قليل من الحنكة والمهارة، إن لم أقل -صاحب الكتاب- البراعة"(2).

ما بين تقديم المذكرة الآنفة والإعلان عن استقلال المغرب يبدو أنها مرحلة الذروة بالنسبة للعمل الوطني بشمال المغرب، إذ من الملحوظ في سيرة عبد الخالق الطرّيس أن الأنشطة كانت مكثّفة في هذه السنوات، وتركزت على مستويين: الضغط السياسي عبر الجامعة العربية منذ تأسيسها يوم 22 مارس 1945م، حيث كان الطريس أول زعيم مغربي وجّه إلى أمينها العام عزام باشا مذكرة طالب فيها باهتمام الجامعة بالقضية المغربية، وكذلك عبر الأمم المتحدة بواسطة المجهودات التي كان يبذلها المهدي بنونة في نيويورك، أما داخلياً فقد ازداد زخم الاصطدام بُعيد زيارة محمد بن يوسف سنة 1947م، واعتبر الأستاذ زياد أن هذا الحدث "مهم في سيرة الطريس إذ كان فرصة ثمينة لإجراء عملية تلحيم والتحام أو على الأصح لتحديد عملية تلحيم والتحام فيما بين جناحي الحركة الوطنية بالشمال والجنوب"، في هذه الفترة بالذات بدأ تطلّعه إلى "وحدة شاملة وكاملة بل إنه أصبح يستعجل المساعي والمبادرات وبقي يحمل هذا الهم -الوحدة- إلى أن تحققت تلك الوحدة في عملية اندماج لحزب الاصلاح في حزب الاستقلال [16 مارس 1956م] وهي عملية لم تكن سوى شكلية وهيكلية إذ أن هذه الوحدة كانت على الدوام الهاجس الوطني الأساسي في تفكير الأستاذ الطريس وفي ممارساته السياسية"(3).

من خلال مضمون خطاب السلطان التاريخي بطنجة وماسبقه من أحداث متتابعة

(1) - محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية، مؤسسة محمد حسن الوزاني، ج6، 1986، ص، 80.

(2) - المصدر الأسبق، ص، 29.

(3) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص، 42-43.

بـدأ التحـوّل مـن المطالبـة بالإصـلاحات إلـى المطالبـة بالاسـتقلال، تبعتهـا أحـداث خارجيـة تمثّلـت فـي تأسـيس الجامعـة العربيـة والأمـم المتحـدة، ومـن ثـمّ بـدأت آفـاق جديـدة تظهـر، وكمـا قـال الكاتـب "تبيّن لنـا أنـه لـم يعـد مـن الممكــن الركــون لأي نــوع مــن التراجــع، لا للمعسـكر الاسـتعماري ولا لمعسـكر الشـعب المغربي، وبذلك ترسّخت وتعمّقت فكرة ومبدأ المرحلة الفاصلة والمعركة الحاسمة[1].

انخرط الأستاذ الطريس في هذا المسار وبرز كأحـد أهـم المـؤثرين فـي رسـم ملامـح هـذه المرحلــة، فتوجّــه إلــى القــاهرة شــهر مــاي 1947م، للتعريـف بالقضيـة المغربيـة وللإشـهار بالحكم الديكتاتوري الذي كان يمارسه المقيم العـام فـاريلا فـي شـمال المغـرب، ثـم بعـد عودته 1948م، مُنع من الدخول إلى تطوان، وكـذلك منـدوب الخليفـة فـي الجامعـة العربيـة الأستاذ امحمد بن عبود ومندوب حزب الإصلاح الوطني في الولايات المتحدة المهدي بنونـة، كما ازداد الوضع تأزمًا باستشـهاد 21 من أهل تطوان واعتقال باقي المناضلين البارزين الذين خرجوا في مظاهرة منددة بهذه الإجراءات يوم 8 فبراير من نفس السنة[2].

كانت ورقة الضغط الخارجي فعّالة ومزعجة بالنسبة لدولة إسبانيا، يرجع سبب هذا الانزعاج إلـى اضـطرار إسـبانيا -بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة- إلـى تعزيـز سياسـتها تجـاه الجامعـة العربية بعد أن أُهملت من طرف الحلفاء الذين لـم يغفـروا لهـا تواطؤهـا مـع دول المحـور[3]، واختار الطريس أن يعزف على هذا الوتر أثناء المفوضات التـي كـان يجريهـا مـع المسـؤولين الإسـبان لتحييـد المقـيم العـام فـاريلا وتغييـر السياسـة الاسـتعمارية الإسـبانية فـي شـمال المغرب، فتجد الورقة الخارجية حاضرة بقوة في هـذه المفاوضـات، علـى سـبيل المثـال سـجّل فـي مذكراتـه أثناء الإعـداد لمشـروع التفـاوض التـالي: " الفصـل الثالث/النقطـة الخامسـة/ المغرب مفتاح كثير مـن الأبـواب أهمهـا البـلاد العربيـة، هيـأة الأمـم المتحـدة، شـعب الشـمال الإفريقـي، ملـف البحـر الأبـيض المتوسـط (...) النقطة السادسة/المقارنة بين ما تجنيه إسبانيا اليوم وما يمكن أن تجنيه غدا إذا اتبعت وجهة نظرنـا (...) النقطــة الثامنــة/ إسـبانيا صـديقة الدول العربية بالبرهان الكافي[4]".

ما جعـل الطـريس يفكّـر فـي العـودة إلـى تطـوان لاسـتئناف نشـاطه الـوطني هـو أن

---

(1) - نفس المصدر، 39.

(2) محمـد ابـن عـزوز حكـيم، فـي ركـاب زعـيم الوحـدة؛ يوميـات أمـين سـر الأسـتاذ عبـد الخـالق الطـريس، مكتبة النجاح هشام، تطوان، 1999م، ص. 33-55.

(3) - محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد التاريخ السياسـي للحركـة الوطنيـة التحريريـة المغربيـة، ص. 189.

(4) - المصدر الأسبق، ص. 52.

الخطوة ستمكّنه من محاربة المخطط الفرنسي الرامي إلى تركيز الحكم المباشر في المنطقة السلطانية. بعد أن أصبحت المواجهة مؤكدة مع الاستعمار الفرنسي، وأُثيرت قضية السيادة المزدوجة الفرنسية-المغربية، في الخطاب الذي ألقاه الجنرال جوان في أكاديمية العلوم الاستعمارية بباريس يوم 18 نوفمبر 1949م[1].

استمرّت أنشطة الطريس متواصلة في منفاه بطنجة ولم تتوقف، أهم هذه التحركات التوقيع على ميثاق وطني يوم 9 أبريل 1951م، بين الأحزاب الوطنية الأربعة (حزب الإصلاح الوطني وحزب الإستقلال وحزب الشورى والإستقلال وحزب الوحدة والاستقلال).

ستساهم عوامل مختلفة في تيسير مفاوضات الطرّيس مع الإسبان منها وفاة الجنرال فاريلا 24 مارس 1951م، وتعيين الجنرال فالينيو بعد أسبوع، هذا الأخير سيبدأ مهمّته بإظهار نوع من التفاهم مع الحركة الوطنية بالشمال، واختتمت المفاوضات بعودته إلى تطوان 10 فبراير 1952م، حتى يتسنّى له تقديم الدعم لحركة المقاومة بالمنطقة السلطانية وعناصرها الذين يهاجرون إلى الشمال فرارا من المتابعة والعقوبات. تزامنت هذه العودة مع عمليات القمع الشرسة التي كان يقوم بها الاستعمار الفرنسي، وبدأت الخطوط العريضة لمؤامرة 20 غشت 1953م، تتضح، وبدأ تفكير المناضلين في الجنوب يضع سيناريوهات لمواجهة الأمر الواقع، في هذا الوقت يقول أحمد زياد: "كان إخواننا في الشمال يعدون هم أيضا العدّة للطوارئ وكما أخبرني بذلك صديقي العزيز الاستاذ الطريس فإنهم كانوا على شيء يقرب من الاقتناع ومنذ الزيارة الملكية لمدينة طنجة، يتوقعون مرحلة ساخنة ثم متأججة على تعبيره رَحِمَهُ اللَّهُ"[2]، وما إن تمت مؤامرة النفي، حتى كانت منطقة الشمال مظلة حامية للفدائيين ومصدر لتسليح المقاومة ومنبرا لصوت الحركة الوطنية المغربية، وقد لخّص الشاهد هذه الاستعدادات قائلا: "لقد وجدنا كلّ شيء جاهزا أو هو على وشك أن يكون جاهزا وما أن قضينا بعض الوقت في هذه المدينة المجاهدة على الدوام حتى تمكنّا من مد جسر طويل وعريض فيما بين الجنوب والشمال"[3].

ومن المبادرات الفريدة التي قام بها عبد الخالق الطريس في هذه الآونة دعوته إلى تجديد البيعة للملك الشرعي بشمال المغرب، إذ حُرّرت وثيقة تجديد البيعة بتوقيع آلاف

---

(1) - ابن عزوز حكيم، في ركاب زعيم الوحدة؛ يوميات أمين سر الأستاذ عبد الخالق الطريس، ص. 33.

(2) - أحمد زياد، عبد الخالق الطريس كما عرفته، ص. 39.

(3) - نفس المصدر، ص. 40.

المواطنين يوم 29 أبريل 1953م، وبموجب هذه الوثيقة ظلّ أكثر من مليون ونصف من سكان الشمال متشبثين ببيعتهم للسلطان محمد بن يوسف طيلة المدة التي قضاها بالمنفى[1]، وساهمت علاقة التعاون مع الإدارة الإسبانية في عدم اعتراف حكومة مدريد بابن عرفة. ولمّا كانت الصحافة آن ذاك الوسيلة الأولى للدعاية وحشد المواقف تفرّدت جريدة الأمة بفضح الأعمال الوحشية للاستعمار الفرنسي ونشر أخبار الفدائيين[2].

ما إن عاد السلطان من المنفى حتى قدّم الطريس استقالته من منصب وزارة الشؤون الاجتماعية في الحكومة الخليفية يوم 9 يناير 1956م، حتى لا يساهم في تماطل الإسبان عن الانجلاء من أرض الوطن، هنا تبرز مرّة أخرى تلك الروح الوحدوية لهذا الرجل في سلوكه كما برزت على مدى حياته الوطنية والسياسية.

(1) - الطريس، معلمة المغرب، ص، 5735.

(2) - نفس المرجع، ص، 5735.

الخاتمة:

عطفا على مجمل ما ذكر تَبيَّن أن سيرة عبد الخالق الطريس يمكن اتخاذها كمفتاحا لتاريخ النضال الوطني بشمال المغرب في علاقته مع نصفه الثاني بالجنوب، وشهادة أحمد زياد رافد من روافد نهر هذه السيرة، أثْرَتْ جوانب متعلّقة بنشاط الرجل في مجال الصحافة والسياسة، وأثارت أسرار شعبيته والقبول الذي حظي به من لدن معاصريه، ولاحظ في ختام شهادته أن مسيرة الطريس الطويلة في مختلف ميادين السياسة والتأليف والفكر ، أنه لم يخلّف تراثا مجموعا في شكل ما من أشكال التأليف -باستثناء المذكرات الشخصية معتبرا إيّاها كتاب يدخل في باب السوائح والخواطر التي كانت تخطر له، بعضها يرتبط بالقضايا العامة وبعضها يسجل يوميات قد تكون خاصة- لأنه انصرف إلى ممارسة الكتابات اليومية التي لا تخلو منها صحيفة من الصحف التي كانت تصدر بالشمال في نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات[3].

ولابدّ من القول أن هذه الشهادة عرضت الصفات العامّة لعبد الخالق الطريس ولم تكشف عن معلومات فارقة من شأنها أن تغيّر قراءتنا لوقائع أو أحداث مهمّة، وهنا نتساءل عن ما كان في جعبة الشاهد ولم يُدلي به؟

(3) - نفس المصدر، ص، 53

خصوصا ما يتعلّق بتفاصيل تسليح المقاومين بين سنتي 1953م و1955م، وموقع الحكومة الإسبانية من هذا التعاون الذي تحدث عنه بين الحركة الوطنية بالشمال والجنوب، وكذلك كواليس دمج حزب الإصلاح الوطني في حزب الاستقلال، هل تناسى تلك الذكريات لأسباب تتعلق أساسا بالوقائع التي تم نسيانها؟ هذا الشكل من النسيان الذ يقصده الشاهد ويتعمّده أحيانا في بعض الشهادات حول التاريخ المعاصر حتى لا تشوّه الصورة البطولية أو النضالية لصاحب المذكرات أو الشاهد، وتجنّبه إلحاق الضرر بالغير[1].

إن الباحث التاريخي في حالة اعتماده المذكرات والشهادات الشخصية -كما يقول لانجلوا وسينوبوس - يتعامل مع عقل والشاهد وما تركته الواقعة فيه[2].

تبقى هذه الأسئلة التي طرحناها في هامش المحتمل، لأنّ الشهادة التي نبشنا صفحاتها مالت إلى رسم صورة الطريس الإنسان كما عرفه أحمد زياد، وبالتالي تطلّعت إلى وصف تركيبة هذه الشخصية عن قرب، أكثر من كتابة شهادة تُعنى بالتاريخ الحدثي، ولهذا النوع من الشهادات قيمة تاريخية، تتجلى في الاستعانة بهذه الأوصاف في تحليل الإنجازات وفهم الأسس التي انبنت عليها، ولا ننسى أن التاريخ فنّ، لا يخلوا من التشويق وتحريك نزعة الفضول في الإنسان، فتغدوا أخبار الماضي صنف من أصناف الجماليات الجذّابة، حضور هذا الجانب متجسدا في تِعداد مناقب الشخصية وطبائعها جعلها قيمة مضافة أخرى للكتاب، بطبيعة الحال لا يمكن للكتابة التاريخية أن تنتكس فتعود إلى زمن الإخباريين الذين يميلون إلى الغرائب والبلاغة والذوقيات من غير تحقيق، فتتحوّل المذكرات والشهادات إلى قصص مثيرة لا تُساءل تاريخيا، إذ "الأمر لن يكتسب قوته إلا بإعادة رسم الحدود الواضحة والصارمة، بين فعل الاستذكار وبين صنعة" كتابة التاريخ، بأدواتها التي لا تنضبط إلا بالانصياع لسلطة العلم وقوانينه، واحترام مناهج الفحص والتشخيص"[3]، إذا إلى أيّ حد يستطيع المؤرخ المعاصر أن يدمج في كتابته التاريخية ما هو فنّي يبثّ فيها دفقات الحياة وما هو مرتبط بالصرامة المنهجية التي راكمت آليات علمية تقرّبنا ما أمكن إلى الحقيقة دون أن يخلّ كلّ واحد منهما بوظيفة الآخر؟

---

(1) - فاتح رجب قدارة، "التأريخ للأحداث المعاصرة من خلال المذكرات والشهادات الشخصية الأهمية والمحاذير البحثية (الحالة الليبية نموذجا)"، ص، 84.

(2) - نفس المرجع، ص، 84.

(3) - أسامة الزكاري، "*مذكرات الزمن الراهن: بين حدود الذاكرة وسقف التاريخ*"، مجلة المناهل، العدد99، يونيو 2020، ص، 280.

المصادر والمراجع:

أحمد زياد، **عبد الخالق الطريس كما عرفته**، مطبعة صونير، 1996م.

محمد ابن عزوز حكيم، **أطلس زعيم الوحدة عبد الخالق الطريس**، مؤسسة عبد الخالق الطريس، الطبعة الأولى، سنة 2008م، تطوان، ج1.

محمد ابن عزوز حكيم، **في ركاب زعيم الوحدة؛ يوميات أمين سر الأستاذ عبد الخالق الطريس**، مكتبة النجاح هشام، تطوان، 1999م، ج1.

الأستاذ ابن الأبار، سلسلة رجالات المعهد الحرّ، مطبعة المهدية، تطوان، 1975م.

الحسن العرائشي، **انطلاق المقاومة المغربية وتطوّرها**، مذكرات مدعومة بالوثائق منذ إنشاء الخلايا السرية الاولى إلى تصعيد المقاومة المسلحة بعد نفي محمد الخامس والأسرة المالكة، مطبعة الرسالة، 1982.

عبد الرحمان اليوسفي، **أحاديث في ما جرى**، إعداد امبارك بودرقة، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، 2018.

محمد حسن الوزاني، **مذكرات حياة وجهاد التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية**، مؤسسة محمد حسن الوزاني، ج6، 1986.

أبو بكر القادري، **مذكراتي في الحركة الوطنية المغربية من 1930 إلى 1940**، مطبعة النجاح الجديدة، ج1، الطبعة الأولى، 1992م.

معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1992م، ج10 وج17.

عبد الله بن عباس الجراري، **التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين من 1900 إلى 1972م**، منشورات النادي الجراري، مطبعة النجاح الجديدة، 1986م، الدار البيضاء، ج1.

فاتح رجب قدارة، "*التأريخ للأحداث المعاصرة من خلال المذكرات والشهادات الشخصية الأهمية والمحاذير البحثية (الحالة الليبية نموذجا)*"، **مجلة أسطور**، العدد6، يوليو 2017، ص 80.

أسامة الزكاري، "*مذكرات الزمن الراهن: بين حدود الذاكرة وسقف التاريخ*"، **مجلة المناهل**، العدد99، يونيو 2020.

تفسير حركة التاريخ بين ابن خلدون وتوينبي

Interpretation of the history movement between Ibn Khaldun and Toynbee

محمد الطرمون

طالب باحث بسلك الماجيستير

ملخص

تتطرق هذه الدراسة الى نقطة محورية في الدراسات التاريخية ترتبط بتفسير حركية التاريخ، منطلقين من مقارنة بين علمين مهمين في هذا المجال، ونقصد هنا عبد الرحمان ابن خلدون وارنولد توينبي. فحاولنا من خلال تقسيم هذه الدراسة الى ثلاثة نقاط كبرى ان نعرج أولا على اسهامات العلمين في الكتابة التاريخية، فاعتبرنا ان ابن خلدون اعطى نظرة شبه شاملة للكتابة التاريخية من خلال ادراج علوم ومنهاج لم يكن للكتابة العربية الإسلامية عهد بها؛ وبالمقابل حددنا العوامل المؤثرة في توجه تونبي نحو الكتابة الشاملة وطغيان الجانب الديني. اما في نقطة ثانية فحاولنا ان نحدد نقط التلاقي والاختلاف بين ابن خلدون وتونبي والتي حددناها في تجاوز النظرة التقليدية السائدة في زمن كل منهما وإعطاء دور للبعد الديني في حركية التاريخ موضحان ذلك من خلال التعرض للعديد من الحضارات. غير اننا في النقطة الأخيرة بينا النقد الذي تعرض له كل من ابن خلدون وتوينبي، فنجد ان هنالك نوع من الثنائية في الاعتراف بجدة الطرق المستعملة في تفسير التاريخ بين من يقول هنالك تقليد وبين من يقول تجديد.

الكلمات المفتاحية: تفسير حركية التاريخ، عبد الرحمان بن خلدون، ارنولد تونبي، نقد الباحثين المعاصرين.

Abstract

This study addresses a pivotal point in historical studies related to the interpretation of the dynamics of history, starting from a comparison between two important sciences in this field, and here we mean Abd al-Rahman Ibn Khaldun and Arnold Toynbee. By dividing this study into three major points, we tried to come to first about the contributions of the two scholars in historical writing, so we considered that Ibn Khaldun gave a semi-

comprehensive view of historical writing through the inclusion of sciences and methodology that the Arab-Islamic writing had not entrusted with. On the other hand, we identified the factors affecting Tunby's tendency towards comprehensive writing and the tyranny of the religious side. As for a second point, we tried to identify the points of convergence and difference between Ibn Khaldun and Tunbi, which we identified in overcoming the traditional view prevailing at the time of each of them and giving a role to the religious dimension in the movement of history, explaining this through exposure to many civilizations. However, in the last point we showed the criticism that Ibn Khaldun and Toynbee were subjected to, and we find that there is a kind of duality in recognizing the novelty of the methods used in interpreting history between those who say there is tradition and those who say renewal.

Key words: Interpretation of the dynamics of history, Abd al-Rahman ibn Khaldun, Arnold Tunby, criticism of contemporary researchers.

مقدمة

ترجع أصول الكتابة التاريخية الى هيرودوت، غير ان الكتابة بشكل علمي رصين لم تظهر الا، وان كانت بوادرها منذ ما قبل الميلاد، في القرن التاسع عشر؛ حيث تم وضع الأسس المنهجية والضوابط التي من خلالها يتم كتابة تاريخ بشكل يتوخى النقد والتدقيق. لكن ما يهمنا هنا هو انه في خضم ذلك ظهرت محاولات لإعطاء تفسير للتاريخ، او ما يصطلح عليه فلسفة لحركة التاريخ، مثلما قام به هيجل او ماركس.

غير اننا هنا لن نتطرق في فلسفة التاريخ الا لمؤرخين أولهما هو ابن خلدون[1] (عاش في القرن 14)؛ وثانيهما ارنولد توينبي (عاش في القرن 20)، وهذه المقارنة تأتي في سياق مكانة كل من العلمين في عصرهما، ولما دونوه من انتاج علمي رصين وضخم؛ ثم الاهتمام الكبير من قبل المؤرخين المعاصرين، العرب والأجانب، من محاولات مهمة للتعريف بأفكارهما، ونذكر على سبيل المثال اف

(1) ـ قلت بان المنهج التاريخي لم يظهر الا في القرن التاسع عشر، غير ان ابن خلدون يعتبر استثناء من السياق العام لتطور الفكر التاريخي، على اعتبار انه قدم نظرة للتاريخ، ولكنها لم تأثر في العلماء بتغيير المنهج التاريخي التقليدي العربي الإسلامي. رغم انه حسب لاكوست شكل بداية "ظهور الفكر التاريخي العلمي". اف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشيل سليمان، بيروت: دار الفارابي، 2017. ص388.

لاكوست، والجابري، وناصيف نصار وآخرين..

ومن الصعوبة التطرق لكل من أفكار ابن خلدون وتوينبي، غير اننا سنقتصر على الإجابة عن اشكالين رئيسيين، وهما: ما هي أوجه التشابه بين ابن خلدون وتوينبي في تفسير التاريخ؟ وما هي أبرز الانتقادات التي تعرضا لها من قبل الباحثين المعاصرين؟

المحور الأول: تفسير التاريخ عند ابن خلدون وتوينبي:

1ـ تفسير التاريخ عند ابن خلدون

بداية نشير الى ان المنهج التاريخي في التراث الإسلامي قبل ابن خلدون كان يتداخل مع علم الحديث في عملية التحقيق والنقد، وهو ما يتضح على سبيل المثال من منهج الطبري في كتابة التاريخ والحديث التي تنبني على علم التعديل والتجريح؛ وبما ان ابن خلدون ابن ذلك التراث فشيء طبيعي ان يتطرق له، ولكن ليس من باب التبني ولكن من باب النقد الذي افضى الى فصل علم التاريخ على علم الحديث منهجيا عند كتابة ابن خلدون للمقدمة، وان كان ينتقد منهج التعديل في الكتابة التاريخية، الا انه من جهة اخرى يبين صلاحيته في علم الحديث.[1] فما هو البديل عند ابن خلدون في الكتابة التاريخية؟

بلور ابن خلدون علما مستقلا اسماه علم العمران البشري، وحدد له منهجا مستقلا يتجاوز الاسناد الى طبائع العمران، أي ان الحدث وان سلِم في التعديل والتجريح فانه يمكن ان يكون غير واقعي إذا ارجعناه الى مبدأ الممكن والممتنع من الحدوث اعتمادا على العقل، معتبرا ان كتابة التاريخ توضع محط استغلال من قبل المدونين له، مشيرا الى ان السبب وراء ذلك يرجع الى كون العديد من الأطراف تاريخي تسعى للحصول على منافع مادية او سياسية او روحية لا تجد امامها اية وسيلة لبلوغ الهدف الا عن طريق تزوير الاحداث.[2]

كانت هاته الاستفاقة المنهجية صريحة عند ابن خلدون عندما ميز في التاريخ بين الظاهري والباطني، أي ما يمكن ان نسميه التاريخ كأدب والتاريخ كعلم، فالأول ما هو الا قصص وحكايات خرافية او شبه حقيقية، لكن العلمي له ضوابط عند ابن خلدون يجب ان تتوفر للوصول اليه من قبيل النظر والتحقيق والتعليل،[3] اذ ان الاخبار إذا ما "اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم فيها قواعد السياسة وطبيعة العمران ولا قيس الشاهد فيها بالذاهب... لم يؤمن فيها من العثور..

(1)- وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ اتجاهات ـ مدارس ـ مناهج، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013. ص، 101.

(2)- وجيه كوثراني، المرجع نفسه، ص 101.

(3)- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار يعرب، 2004. ص 81.

والحيد عن جادة الصدق".[1]

ان هذه الضوابط هي التي جعلت ابن خلدون يخرج عن النظام التقليدي في كتابة وتفسير التاريخ مثل المسعودي والطبري المتميزة بالنقل،[2] الى تفسير جديد ساهمت فيه ظروف موضوعية مرتبطة بالتراث الإسلامي نفسه المليء بأكوام من الكتب، وحياة ابن خلدون العملية وكذا واقع العالم الإسلامي المتردي خصوصا الفلسفة التي ذكر ابن خلدون انها مزدهرة في الشمال (أوروبا) عكس بلاد الإسلام. كل هاته العوامل افرزت لنا عملا علميا في "المقدمة" تتداخل فيه القضايا السياسية واللاقتصادية والاجتماعية، جعلت الجابري يقر بان ابن خلدون في مقدمة اعطى عملا متماسك ومبني ومرتب من بدايته الى نهايته،[3] كما نجدها في كل قضية يطرحا للنقاش.

غير ان الباحثين اختلفوا في فهم تفسير ابن خلدون التاريخ، فالبعض يعتبره تاريخا دائريا مثل علي اومليل،[4] ينطلق من البداوة الى الحضارة

(1)- عبد الرحمان بن خلدون، المرجع السابق، ص 92.

(2)- علي امليل، الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985. ص 213.

(3)- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994. ص 116.

(4)- علي اومليل، المرجع السابق، ص 215.

ويمر خلالها بمراحل تشبه نمو الانسان تبتدأ بالطفولة فالشباب فالهرم[5]؛ ليحل محلها كيان سياسي ينبني على عصبية أخرى تمر بنفس تلك المراحل. [6]

بينما الجابري يفْصِل فيه تفسير ابن خلدون للتاريخ بين ما هو دائري وما هو خطي تقدمي، معتبرا ان مقصود ابن خلدون من العصبية نفسها متغير حسب السياق،[7] فهنالك العصبيات الشخصية والعصبيات الكلية، فالأولى تتميز بحكم الفرد والتي لا يصدق عليها التفسير الدائري للتاريخ الا من الجانب السياسي فقط؛ بينما العصبية الثانية (العامة) فصحيح ان التاريخ فيها عند ابن خلدون دائري، حيث يتم فيها تنحية الجذور السياسية والعمرانية الحضارية للعصبية السابقة، سواء كانت عربية او غير عربية.[8]

2_ تفسير التاريخ عند توينبي

تعتبر أُمُّ توينبي النقطة المفصلية في توجه هذا الأخير نحو الدراسة التاريخية، كونها حاصلة على شهادة الباكالوريوس في علم التاريخ، وما خلف ذلك من قصص اطربت بها توينبي

(5)- عبد الرحمان بن خلدون، المرجع السابق، ص 326

(6)- علي اومليل، المرجع السابق، ص147.

(7)- ونحن لا ندري هل هذا يصدق عليه ما يسمى بالتاويل المبالغ فيه عند كوثراني أي تطويع النص لاكثر مما يحتمل.

(8)- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 218.

منذ صغره جعلته يميل الى دراسة التاريخ، وهو ما عبر عنه شخصيا عندما قال "ان كتب التاريخ هي أكثر الكتب التي تجعلني مشدودا اليها".[1]

غير ان ذلك الشد تأثر بطرق تفسير للتاريخ خصوصا تلك التي تبناها القديس اغوسطين المتمثلة في الانزياح او الميول نحو التفسير الديني، وهو ما يتأكد ـ حسب الباحث نيفن ـ في اعتماد تونبي على العديد من نصوصه ومنهجه الذي يؤرخ للبشرية جمعاء الواضح في كتابه اغوسطين المعنون بـ "مدينة الله"، ثم اعلانه بشكل مباشر بان مشروعه، ونقصد توينبي، مرتكز أساسا على الدين واللغة. مع الإشارة الى ان توينبي تأثر أيضا بكل من ابن خلدون[2] وشبنجلر.[3]

ان منهج تونبي تميز عن غيره بكونه أكد على ضرورة دراسة المجتمعات دراسة شاملة، فهذا هو الكفيل عند توينبي بالخروج من بنتائج صلبة ومعقولة حول التاريخ البشري، منتقدا الدراسات المجزأة التي لا تقوم الا بتشويه التاريخ ـ وان كان تونبي ركز في عملية التاريخ على البعد الديني والجغرافي كفاعلين في بناء الحضارة فقط ـ لكنه بالمقابل اعتمد على الدراسات المقارنة للتاريخ للمدنيات مستنتجا ان كل مدنية تمر بمراحل أساسية، وهي: الولادة ثم النمو فالتداعي والزوال. ولتأكيد هذا خاض غمار البحث في احدى وعشرين حضارة عبر العالم. منها المجتمع الإيراني والعربي والسوري والمصري...[4]

ان تلك الدراسة التي قام بها تونبي افضت الى نظرية "التحدي والاستجابة"، معتبرا ان كل الحضارات تقوم كاستجابة لحدث ما، قد يكون اسطوريا (ينبني على الدين) او حقيقيا (يتأثر بالبيئة)، فمثلا شكلت اسطورة ادم مع الافعى في التراث المسيحي دافعا لبناء حضارة.[5]

كما ان بيئة مصر البدائية شكلت منعطفا لبناء حضارة تستجيب لتحدي الطبيعة المتمثل في الجفاف الذي ضرب نهر النيل الذي كان مصدر غذاء للإنسان آنذاك عن طرق الصيد، فهذا ترتب عنه استجابات مختلفة تراوحت بين الهجرة للبحث عن مكان طبيعي مناسب، وهي الاستجابة الكبيرة والغير الفعّالة؛ ثم هنالك من اختار الاستقرار، وهذا الانسان هو من استطاع الاستجابة بشكل فعال تحدى الطبيعة فقام على اثرها ببناء حضارة قامت على التفكير في

---

(1)- نقلا عن، علم الدين نيفن، فلسفة التاريخ عند ارنولد توينبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991. ص 10.

(2)- فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009. ص97.

(3)-علم الدين نيفن، المرجع السابق، ص 19 و 44.

(4)- علم الدين نيفن، المرجع السابق، ص 107 و108 و115.

(5)- علم الدين نيفن، المرجع السابق، ص، 120 و121.

تغير أسلوب العيش من الصيد الى الزراعة والرعي، وهو نفس الامر الذي وقع بكل من حضارة سهل الصين وحضارات امريكا الجنوبية.[1] ان تلك الاستجابات التي تختار التحدي للطبيعة عن طريق تطويعها للخدمة والتماهي معها هي الأساس الذي يؤدي الى عملية النمو، والارتقاء، الى ان يأتي تحد اقوى من الاستجابة له يؤدي الى انهيار الحضارة.[2] تلك الحضارة التي يبلغ عمرها حسب توينبي نحو ستة الاف سنة في أقصاها.[3]

المحور الثاني: أوجه التشابه بين ابن خلدون وتوينبي

تحدثنا سابقا ان هنالك شخصيات مهمة انتجت أفكارا صلبة كان لها بالغ التأثير على فكر ارنولد توينبي، منها ابن خلدون؛ الى درجة ان الباحث نيفن جمعة اعتبره أبرز الفاعلين في ذلك المشروع، ومما يؤكد هذا حسب الباحث هو ذكر توينبي لابن خلدون في العديد من الأماكن ضمن مشروعه[4]. فاين يظهر التشابه بينهما؟

اعتمادا على ما أشرنا اليه في تقديم مشروعي المترجم لهما في فلسفة التاريخ، يتضح ان الطرفين يكتبان بطريقة، وان تفاوتت بشكل ملحوظ، تتسم بالشمولية، أي انها تؤرخ للبشرية بشكل شامل، مع التأكيد على ان توينبي كان اكثر عمقا وشمولا في تناوله للحضارات.

لقد نتج عن دراسة التاريخ بطريقة شاملة الخروج بقوانين تلاقى فيها ابن خلدون مع توينبي في دورة الحضارة التي لها بداية وتطور ونمو ثم نهاية. كما ان نظرية التحدي والاستجابة عند توينبي التي تقول بان بناء الحضارة يأتي من خلال استجابة لحادث غير متوقع يستجيب له الانسان من خلال التطوير من حياته الاجتماعية والاقتصادية، نجده بطريقة اقل تشخيصا عند ابن خلدون عندما يعتبر بان العصبية ــ التي هي النظام السياسي ـ الذي تؤدي الى حضارة تنطلق بأسباب موضوعية ذات دافع طبيعي او سياسي او ديني.

وإذا كان ابن خلدون يعتبر الأساس الديني ضروري في تشكل الدولة ــ طبعا الا جانب العصبية والجند ــ فان التفسير الديني كان حاضراً وبقوة عند توينبي في تفسير مسار التاريخ، الى جانب العامل الجغرافي، اذ يربط نشأة الحضارة بالدين وزوال الدين يؤدي الى زوال الحضارة.[5]

---

(1)- علم الدين نيفن، المرجع السابق، ص 122.

(2)- علم الدين نيفن، المرجع السابق، ص 122 و1249 و1279.

(3)- ارنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد شبل، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011، ج1. ص 9.

(4)- علم الدين نيفن، المرجع السابق، ص 19.

(5)- فؤاد طحطح، المرجع السابق، ص 104.

يتضح من خلال مما سبق في هذا المحور ان هنالك العديد من النقاط المتفاوتة التشابه بين ابن خلدون وتوينبي، والتي تبين تقاطع مشروعي الطرفين الناتج عن عمق الأفكار المطروحة لتفسير عملية حركية التاريخ. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف ينظر الباحثون لكل من الطرفين، بعبارة أوضح، الم يتم انتقاد كل من تونبي وابن خلدون وتم التسليم بتميزهما الخالص؟

المحور الثالث: النقد المعاصر لتونبي وابن خلدون

1ـ النقد المعاصر لابن خلدون

لقد انقسم الباحثون المعاصرون في تقييم عمل ابن خلدون الى ثلاث اتجاهات. اتجاه يمجده ويعتبره من أبرز فلاسفة التاريخ عبر الزمن؛ ثم هنالك بالمقابل اتجاه يقلل من شانه، الى درجة اعتبار ما توصل اليه ابن خلدون شيء عادي؛ وأخيرا يوجد اتجاه وسطي لا يمجد ولا يقدح من مجهودات ابن خلدون.

فمن بين الباحثين الذين يمثلون الاتجاه الأول نذكر: عليّ اومليل وناصيف نصار ومحمد عابد الجابري ـ مع الإشارات الى ان تصورات هؤلاء تختلف حول ابن خلدون ـ ولكن سنقتصر هنا على راي علي اومليل، هذا الاخير الذي يعتبر ان فهم ابن خلدون للتاريخ لا يستند على البعد الديني او الميتافيزيقي، وانما هو معرفة وضعية "مؤسسة على الواقع والعقل" وبالتالي فهو بذلك فيلسوف وضعي، وتحديدا على طريقة اوكست كونت ـ وهو نفس الامر الذي تبناه ناصيف نصار من قبل وأعرب عنه في كتابه الفكر الواقعي عند ابن خلدون؛ كما اكد وبشدة اومليل على ان ابن خلدون كانت له في تحليلاته مجموعة من الأفكار الجدلية، ويملك نواة للفكر الجدلي المتمثلة في تقديمه لبعض المقابلات مثل "الدولة/ مصادرها، المالية/ الجيش"؛ لكن اومليل لم يعتبر ذلك من قبيل المفكر فيه، وانما هو نتاج لتجربة ابن خلدون التي تتداخل فيها السياسة بالعلم وبشكل غير واع، وبذلك تكون مختلفة عن تلك التي اتى بها هيجل والنابعة من تحولات اوربية حاول هيجل من خلال منهجه فهم اثر فكر الانوار بكل من فرنسا وانجلترا في مقابل عدم تأثيره على المانيا، وبالتالي فان الفكر الجدلي الهيجلي هو وعي بالتأخر كما انه وعي بإمكانية التجاوز.(1)

اما الاتجاه الثاني الذي ينقّص من مجهودات ابن خلدون فيمثله كل من عزيز العظمة ومحمود إسماعيل. فبالنسبة للعظمة فيعتبر ان ابن خلدون لم يقدم جديدا، معتبرا تلك الافكار التي أوردها بالمقدمة كانت مفهومة عند عامة الناس ومعاشة في تلك الفترة.(2)

---

(1)-علي اومليل، المرجع السابق، ص 216 و218.

(2)- وجيه كوثراني، المرجع السابق، ص 111 و112.

وفي نفس السياق ذهب محمود إسماعيل، ولكن بأكثر شدة عندما اعتبر ابن خلدون ما هو الا مقتبس لنظرياته من رسائل اخوان الصفا، عارضا بعض النصوص التي يتشابه فيه نص ابن خلدون مع ما كتبه اخوان الصفا،[1] وان كان هنالك من الباحثين من انتقدوا إسماعيل في نقطة مفادها عدم التنبه للسياق التطوري للبحث العلمي البطيء، أي ان العلوم تأخذ خطا تطوريا بطيئا يمكن الرجوع في اصوله الى فترات طويلة عبر الزمن.[2]

نعتقد ان كوثراني يمثل الاتجاه العقلاني في دراسة وتقييم ابن خلدون، ذلك يتضح من خلال دعوته لقراءة لابن خلدون بشكل شامل، وهو ما حاول القيام به عندما يربط ابن خلدون بما كان يعيشه من انفتاح على الثقافات الأخرى اليونانية والهندية والفارسية التي جاءته عبر التراث العربي الإسلامي الذي كان يحتضنها، فهذا هو الذي ساهم بإمداده بالوعي بالمعرفة التاريخية، غير انه لم يصل الى القطيعة، اذ ظل ــ حسب كوثراني ــ يتراوح بين الفقيه والمؤرخ. وتتبين محدودية التاريخ العلمي الخلدوني الواضحة عندما يصل الى السحر والطلمسات التي يدخلها ضمن العلوم دون ان يقدم تحليلا علميا لها؛[3] ثم ينبه الى ان تاريخية ابن خلدون هي نتاج لعلوم كانت في عصره استطاع ان يجعلها تتعايش في المقدمة، محققة تجاوزا معرفيا.[4]

2. النقد المعاصر توئبي

لقد تصدى العديد من الباحثين الأجانب الى مشروع توينبي في تفسير التاريخ، والذين مزجوا الاعتراف بمجهود توئبي بالأخطاء التي سقط فيها، ومن بين اولئك الباحثين: باترين سوركيم، وهانس مورجينتو، وتريفور روبو والبرت حوراني ووليام مسنيل، غير اننا هنا لن نعرض الا لثلاث باحثين وهم: سوركيم ومورجينتو وحوراني.

انبرى سوركيم في التصدي لتوئبي عبر كتاب اسماه "فلسفة التاريخ عند توينبي" محددا نقاط الضعف في خمسة نقاط رئيسية، أولها الكتابة بشكل مطول في ظل إمكانية التلخيص بدون التأثير على نظريته؛ وثانيا لم يتم رجوع توينبي في بعض الدراسات الأساسية التي تناولت جزءا من موضوعاته مثل كتابات دوركايم وتارد؛ وثالثا فان توئبي

(1)- إسماعيل محمود، نهاية اسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل اخوان الصفا، القاهرة: دار قباء للطباعة، 2000. ص 59 ـ 162.

(2)- قدور بوزياني، وجمال حيمر، بصدد " نهاية اسطورة" ابن خلدون، شروط القراءة وحدود التاويل، مجلة مكناسة، العدد 11 (1997)، ص 155 ــ 169. ص 155 ــ 169.

(3)- وجيه كوثراني، المرجع السابق، ص110 و111.

(4)-وجيه كوثراني، المرجع السابق، ص108.

كان غير منصفٍ عند تطرقه للحضارات الاحادية والعشرين في كتاباته، اذ اهملها بعضها على بعض؛ اما رابعا، فقد بين تنقله بين العلوم قلة الالمام بها، خصوصا الفلسفة والقانون والقيم، والتي كان يعطي فيها احكاماً قاطعة؛ في حين انتقد سوركيم تونبي في اخر نقطة فيما يخص تصنيفات الحضارات التي كانت تتكرر في مشروعه، اذ جعل رقعة اوروبا افضل من الناحية الجمالية والتكنولوجية على كل الحضارات، هذا في اغفال تام للحضارة الهندية والإسلامية.[1]

لم يكن موجينتو اقل نقدا لتوينبي من سوركيم، غير انه وقف عند نقط الضعف في مشروع توينبي كما وقف عند نقط القوة، وهو ما يتضح من كتابه المعنون بـ " توينبي والتاريخ" الذي اعتبر فيه ان اشارك توينبي للفلسفة في كتابة التاريخ تحرر العقل الديني من البداهة، الى جانب البحث عن قوانين حاسمة في ضهور الحضارات وسقوطها. ولكن بالمقابل ينتقده في كونه يميل عند تفسير التاريخ الى الجانب الديني دون ان يعتمد على فلسفات ماركس وكونت.[2]

اما البرت حوراني فقد دخل مباشرة في التعرض لأخطاء تونبي دون ان يبرز إيجابيات مشروعه، يظهر ذلك من خلال اقتصاره على بعض المقولات التي يعتبرها غامضة عند تونبي، بل انها في بعض الأحيان تأتي متناقضة في اغلبها؛ ثم يشير الى انه لبناء نظرية حول بداية ونهاية الحضارات لا بد ان تنطلق من الانسان والفكر وهذا كان مغيبا في الأجزاء الستة الأولى من دراسة توينبي، ودون ان يقدم قوانين او أسبابا لقيام الحضارات وانما فقط اقتصر على الوصف. ان هذا كله جعل حوراني يعتقد ان توينبي لم يقدم سوى رؤية أخلاقية للتاريخ.[3]

خاتمة

ان جدلية التشابه بين ابن خلدون وتوينبي في تفسير التاريخ، والكم الهائل من الانتقادات التي تعرضا لها من قبل الباحثين المعاصرين. كانا الموضوعين الاساسين في بناء هاته الدراسة، والتي حاولنا طليتها ان نبين مدى صواب أوجه النظر من جهتنا المتواضعة. ومن البداهة الإشارة الى صعوبة الموضوع وشساعته التي يصعب معها الإحاطة بمجمل أفكار ابن خلدون وتوينبي، وبالتالي فهذا يجعنا متحفظين من إعطاء نتائج، ويزداد هذا التحفظ عندما ننظر الى تضارب اراء باحثين كبار حول فلسفة التاريخ عند كل من توينبي وابن خلدون.

(1)- امين شلبي، نظرات في ارنولد توينبي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2000. ص110 111.

(2)- امين شلبي، المرجع نفسه، ص، 112 ـ114.

(3)-امين شلبي، المرجع نفسه، ص 118 ـ119.

غير اننا، وباستحضار ما قلته سابقا ومن خلال التفاعل مع الموضوع، يمكن ان نقدم بعض الخلاصات التي تراءت لنا من قبيل: نحن لا نقدم المقارنة للتأكيد على التشابه المطلق بين ابن خلدون وتوينبي، فنحن في غنى عن الإشارة الى ان توينبي وظف العديد من النظريات والعلوم التي لم تكن في زمن ابن خلدون، سواء في علم الاجتماع وعلم الاقتصاد والفكر الجدلي.

ويكننا ان ناكد على ان التشابه الحاصل بين توينبي وابن خلدون هو نتاج امتدادات الفكر عبر الزمن، أي ان الأفكار مهما تطورت تجد جدورها في الماضي.

ان ميل ابن خلدون للدين وكذلك تونبي رهين بالأوضاع التي عاشوها، فابن خلدون نشا في بيئة إسلامية صلبة، بينما توينبي وان كانت هنالك العلمانية اخذت اشواطا في المجتمع البريطاني الا ان احداث الحرب العالمية الأولى والثانية جعلت الشك يدخل على الخط في مستقبل البشرية المعتمد على العقل المحض.

البيبليوغرافيا

عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار يعرب، 2004.

علي امليل، الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985.

قدور بوزياني، وجمال حيمر، بصدد " نهاية اسطورة" ابن خلدون، شروط القراءة وحدود التأويل، مجلة مكناسة، العدد 11 (1997)، ص 155 ـ 169.

ارنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد شبل، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011، ج1.

محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

امين شلبي، نظرات في ارنولد توينبي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2000.

فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009.

وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ اتجاهات . مدارس . مناهج، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

اف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشيل سليمان، بيروت: دار الفارابي، 2017.

إسماعيل محمود، نهاية اسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل اخوان الصفا، القاهرة: دار قباء للطباعة، 2000.

علم الدين نيفن، فلسفة التاريخ عند ارنولد توينبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991.

مفهوم و سياق ظهور الزوايا بالمغرب

عزوز توفيق

طالب باحث في شعبة التاريخ

ماجستير بكلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط

مفهوم و سياق ظهور الزوايا بالمغرب.

يكتسي موضوع ظهور الزوايا بالمغرب أهمية كبرى، باعتباره يبرز مظاهر التأثير والتأثر في مجالات متعددة الجيو- سياسية والاقتصادية والاجتماعية والروحية- الدينية. لا شك أنها كانت فاعلا في صناعة هذا النسيج، كيف لا وأن التصوف بالمغرب ضارب في عمق التاريخ، وقائم على أسس متينة منها العرق والهوية و الدين. من هذا المنطلق يمكن القول أن المتأمل في موضوع تاريخ مؤسسة الزواية بالمغرب يجد انتشار الطرق الصوفية التي لعبت فيها أدورا هامة في حضارة هذه البلد ونهضته، فكانت الملاذ لطالبي العلم والتجارة. في هذا السياق سنحاول معالجة الإشكالية التالية :

ما هي الأدوار التي لعبتها الزوايا في المغرب؟ التي تتفرع عنها الأسئلة التالية :

فما مفهوم الزاوية؟ وكيف انتشرت في المغرب ؟

ما هي الأدوار التي لعبتها الزوايا في المغرب؟

مفهوم الزاوية:

إن اتصال الزوايا بالمغرب يمكن ربطه بالرحلات التي تتعدد دواعيها بين ما هو ديني أو تجاري أو علمي، بحيث ساهم عامل المثاقفة في بزوغ فجر الزوايا بالمغرب عن طريق ترويج بعض الأفكار و انتشار بعض الكتب للمتصوفة. فالزوايا هي مكان معد للعبادة و إيواء الواردين و أبناء السبيل و إطعامهم، فهي شبه مسجد خاص، ولم تظهر الزاوية في المغرب إلا بعد القرن الخامس الهجري 11م، و قد حلت محل الرباط[1]، و سميت بدار الكرامة كالتي بناها

(1) وضع الأدارسة اللبنة الأولى لمؤسسة "الرباط"، يمكن اختزال و ظائفها في ثلاث : أولا وظيفة دفاعية: يكون الرباط في هذه الحالة على حدود ثغر، و بالتالي لا يكون الموقع قارا، مادام أن حدود الدولة في التصور الإسلامي غير قارة. ثانيا و ظيفة جهادية: في هاته الحالة يعلن الرباط جهادا داخليا =

يعقوب المنصور الموحدي في مراكش كما سميت " بدار الضيوف"، و كانت أيضا تدعى ربطا حيث يقيم المرابطين الذين يستعدون للجهاد، و هذا يدل على أن الرباط أصل للزاوية فكلاهما معد للعبادة، و الإيواء، و الإطعام في الزاوية[1].

يحدد المقترب التاريخي اللحظة الزمنية التي انبثقت فيها مؤسسة الزوايا، إذ شهدت النور لأول مرة على يد المخزن المريني الذي ساهم في دعمها و تقويتها[2]، و عرف السلطان أبو عنان المريني (749-760هـ/1348-1358م) ، بالعناية بالزوايا تشييدا و تجهيزا و أرزاقا حتى قال كاتبه محمد ابن جزي " أمر السلطان أبو عنان بعمارة الزوايا بجميع بلاده و لإطعام الطعام للوارد و الصادر، و قد جعل التصدق على المساكن بالطعام يوميا رحمه الله،

ومن منشاته الزاوية العظمى التي أسسها على غدير الحمص (وادي الجواهر) خارج المدينة البيضاء (فاس الجديد) "[3] . إلا أن الظروف التي أحاطت أيضا بظهور الزوايا بالمغرب هي الحاجة إلى حركة دينية أو صوفية توحيدية خاصة بعد حملة نابليون على مصر و كذا جور الأتراك في بلاد المغارب و غياب سلطة مركزية، كل هذا كان من وراء نجاح بعض الطرق الصوفية بالمغرب.

من خلال ذلك استطاعت الزوايا أن تجمع عدد كبير من المريدين، و لقيت صدا كبيرا في بلدان المغارب و المغرب الأقصى على وجه الخصوص، و بالتالي انتشرت مجموعة من الطرق الصوفية التي كان لها أثر بليغ في تغيير البنية الفكرية للمجتمع المغربي، و من بينها:

الطريقة القادرية :

تعود الطريقة القادرية أو الزاوية القادرية لمؤسسها الشيخ **عبد القادر الجيلاني** المزداد 470هـ-1077م، و انتقلت الطريقة القادرية إلى المغرب عن طريق **أبي مدين شعيب الأنصاري الأندلسي** " ت594هـ-1198م "، و أخذها عنه عبد السلام بن مشيش[4] الذي

=

يتمثل في نشر المذهب السني و لو اقتضى الحال بالسيف . ثالثا و ظيفة سياسية: في هاته الحالة يعمل الرباط على تأسيس دولة (المرابطون. الموحدون) . انظر : محمد ضريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الأولى 1992، صص 33-34.

(1) محمد حجي، الزاوية، معلمة المغرب، الجزء الرابع عشر، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف و الترجمة و النشر، مطابع سلا، 2001، ص 4602.

(2) ابراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، الجزء الثاني، دار الرشاد الحديثة، الطبعة الأولى الدار البيضاء 1978، ص 102.

(3) محمد حجي، الزاوية، معلمة المغرب، مرجع سابق، ص 4602.

(4) عبد السلام بن مشيش بن أب بكر بن علي من سلالة الإمام إدريس، درس على علي بن حرزهم و أب مدين =

انتشرت على يده بصفة محدودة، قد تعزز الوجود القادري بالمغرب مع ظهور **الشيخ سيد المختار الكنتي** 1730م-1811م، و أبناؤه و تلاميذته الذين انتشروا في جميع المغرب و السودان الغربي فأسسوا زوايا و قلاع للعلم، مثلت منابع للعلم و التربية الصوفية في عموم المنطقة، كما عرفت هذه الفترة إنتشار الزوايا الكنتية في القطر المغربي كله[1].

الطريقة الشاذلية :

تعتبر الطريقة الشاذلية من أسلم الطرق الصوفية و أقربها للسنة، و أكثرها انتشارا بالمغرب، حتى إنها لتعتبر الطريقة الرسمية في البلاد، إلى جانب المذهب المالكي في الفقه[2]، و الطريقة الشاذلية نسبة إلى الإمام الشاذلي، و هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الإدريسي الحسني1197م، الذي تتلمذ للشيخ عبد السلام بن مشيش في حدود عام 1225م. تقوم طريقته في التصوف على العمل بالكتاب و السنة و الجمع بين الشريعة و الحقيقة، و توفي بصعيد مصر عام 1259م[3].

الطريقة التيجانية:

تقدم الطريقة التيجانية نفسها باعتبارها نموذجا منفردا يستوعب كل الطرق الصوفية من جهة، و تقف على مسافة منها من جهة أخرى، إن نسب التيجاني يعود إلى قبيلة بني توجين و التي صارت تعرف داخل عين ماضي بالتجاجنة الذين صار قسم منهم من ألذ أعداء الشيخ التيجاني و كذا طريقته الخاصة، إلا أن سنة 1798م ستعرف انتقال **أحمد التيجاني** إلى مدينة فاس التي سيستقر بها بشكل نهائي ومعه ستؤسس الطريقة التيجانية[4]،

=

الغوث و تلقى عنه تعاليمه أبو الحسن الشاذلي. وقد اعتكف طويلا في جبالة غمارة حتى ذاع صيته هناك، و ظهر في عهد المامون الموحدي الثائر الكتامي ابن أبي الطواجين فنفس عليه مكانته و نفوذه الروحي و كان ابن الطواجين قد تنبأ و أثار بلبلة في الأفكار بناحية الشمال، فدس للشيخ عبد السلام من اغتاله سنة 0625 وضريحه معروف في جبل العلم بناحية غمارة. انظر : ابراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، الجزء الأول، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة 2000 ، ص 310.

(1) " الزاوية القادرية و دورها الديني و الإجتماعي" مجلة دعوة الحق، مقال منشور بالموقع الإلكتروني " دعوة الحق"، تاريخ الزيارة 18 يناير 2021 الساعة 11:45 صباحا، www.habous.gov.ma

(2) عبد الله نجمي، التصوف و البدعة بالمغرب طائفة العكاكزة =

=

ق. 16-17 ، منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية بالرباط، سلسلة رسائل و أطروحات رقم 47، مطبعة النجاح الجديدة-الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2000، ص11.

(3) مجموعة من المؤلفين، تنسيق محمد القبلي، تاريخ المغرب، تحيين و تركيب ، منشورات المعهد الملكي للبحث التاريخي، الجزء الخامس، ، الرباط، الطبعة الأولى، 2011، ص 340.

(4) الجيلالي العدناني، " إشكالات التحقيب في التصوف المغربي إلى حدود نشأة الطريقة التيجانية" ، بدون تاريخ، ص، 06.

أي لم تمر سنتين حتى قام بتأسيس أول زاوية له سنة 1800م-1801م و هي الزاوية التي جذبت إليها مختلف النخب الفاسية ... و التي كانت تنتمي في السابق لطرق صوفية أخرى مثل الطريقة الوزانية و الناصرية .. وقد كانت المضايقات التي تعرض لها أحمد التيجاني في قصر عين ماضي أو بقصر أبي سمغون من طرف السلطات التركية من وراء طلبه اللجوء إلى السلطان المغربي المولى سليمان 1792_1822 الذي رحب به و أهداه قصر المرايا بمدينة فاس.

الأدوار التي لعبتها الزوايا بالمغرب:

عملت الزوايا على نشر الإسلام و ترسيخ قيمه الدينية و نشر معالمه السمحاء، فاضطلعت بأدوار مختلفة سواء في المجال الاجتماعي و السياسي و الثقافي ، حيث استمرت في القيام بواجباتها تجاه الموردين و زوارها:

الوظيفة الدينية:

يعتبر المجال الديني عصب التصوف بالمغرب، ولا خلاف في أن الزاوية أولا مؤسسة دينية تمارس فيها العبادات من صلاة وتلاوة القرآن والأذكار ومن اعتكاف ومدارسة للعلوم، فهنالك تلازم عميق وترابط وثيق بين الزاوية ووظيفتها الدينية والعلمية، إذ تنطلق من تربية روحية ومعرفية في آن واحد وتستهدف في المريد أن يقوي إيمانه بالله تعالى ويتعلم شرع الله، فالزاوية لم تفصل بين رسالتها الدينية ومهمتها العلمية ، بل جعلت من المهتمين معا صورة واحدة للإسلام الصحيح الذي لا يقبل التجزيء او الفصل بين الإيمان والعلم والعمل، و يمكن القول أن المتأمل لتاريخ انتشار التصوف بالمغرب ، يجد الزوايا لها بالغ الأثر في ذلك، إذ كان لرجالاتها إسهامات جليلة في استقرار المنطقة دينيا و سياسيا و اقتصاديا، كما أن لشيوخ الطرق الصوفية اليد الطولى في ملئ الفراغ الروحي الحاصل بالمنطقة، حيث اضطلع أتباعها في نشر العقيدة الإسلامية و بث تعاليم الدين الإسلامي و تأطير الجهاد و تنظيمه و تنظيم مواسم دينية و تنظيم الحج و تأطير الجهاد اذا كانت الأمة في أخطار محققة تهددها بالخارج..[1]

الوظيفة الاجتماعية :

لا شك أن هذا المجال كان يجذب عددا من الناس، فكان هذا الجانب النفعي عنصر مهم في بنية مؤسسة الزاوية، كذلك كان للصوفي دور بارز في التصدق على المحتاجين وبتفريق ما يحتاجه الفقراء من المأكل والمشرب، وأيضا اضطلعت الزوايا بالمغرب بأدوار هامة حيث سعت إلى توفير الإيواء لعدد من عابري سبيل، و تنظيم قوافل الإطعام في أوقات المجاعات، وضمان الاندماج الاجتماعي

---

(1) أحمد توفيق، التصوف بالمغرب، معلمة المغرب، مطابع سلا، الجزء السابع ، 1989 ، ص 2395.

للمهمشين و الغرباء، و تأمين الطرق بالهيبة و الرهبة و التي عرف بها أصحاب الزوايا، و تدعيم ذلك بنشر أخبار الكرامات[1]...

أما في الوقت الحاضر فتطور دور الزاوية من الناحية الاجتماعية فلم يقتصر على إطعام الطعام وإيواء المحتاجين، بل تعدت إلى توفير كل ما يحتاجه الإنسان الفقير من لوازم مدرسية عند الدخول المدرسي وتقديم دروس التقوية والدعم إضافة إلى إلقاء دروس توعوية في المجال الديني والاجتماعي.

الوظيفة السياسية:

أمام الضعف المركزي الذي شهدته النظم وأيضا لما لم تكن تعرف البلاد من سيبة و انعدام الأمن في الداخل و طغيان العدوان الخارجي، انبرى شريحة من المجتمع المغربي لنشر الطمأنينة وحماية البلاد من الأخطار التي تحيط به[2]، في هذا الصدد يذهب مجموعة من الباحثين إلى أن من بين أسباب انبثاق الزاوية كمؤسسة سياسية، يرجع بالأساس إلى سيطرة الخيار "الشرف" الذي ستنطلق معه مرحلة جديدة من الصراع بين المخزن الهادف إلى احتكار السلطة ، والقبيلة التي ترغب في المشاركة السياسية، الشيء الذي حدا بها إلى إفراز الزاوية. من هنا يظهر أن الزاوية جاءت كرد فعل لما كان يعيشه المغاربة من تحولات سياسية إبان القرن الخامس عشر الميلادي. وعملت السلطة المركزية في أوقات عدة على تصفية البعض منها التي شكلت خطرا عليها، فمن المهام المنوطة بها: التوسط بين الحاكمين و المحكومين، استخدام الكرامات كوسيلة لنزع فتيل تعسفات ذوي الجاه، و تقوية ذلك بأخبار الكرامات، و هو منزع له فعالية تاريخية مشهود لها[3].

ختاما، يمكن القول أن الزوايا نهجت آليات كان لها دور فاعلي على جميع المستويات و ساهم ذلك في نجاح و تغلغل انتشار التصوف في المغرب ، و من خلال ذلك استطاعت أن تجمع عدد كبير من المريدين، و لقيت صدا كبيرا في البلدان الإفريقية و المغرب على وجه الخصوص حيث عاشت تقلبات بين الفتور و الركود في مرحلة الاستعمار لكن في مرحلة الاستقلال استعادت نشاطها و أصبح لها مكانة اجتماعية بارزة.

ولعل ما ميز المغرب تحت قيادة الزوايا، هو إعادة وحدة ترابه و تحرير جل ثغوره، و إيقاف الأطماع الأجنبية التي كانت تهدد كيانه خاصة الايبيرية منها. فبالرغم من مطبات الحكم التي مرت على سلاطين الدول المتعاقبة على

(1) أحمد توفيق، التصوف بالمغرب، معلمة المغرب، مرجع سابق، ص 2395

(2) عبد الكريم كريم، المغرب في عهد الدولة السعدية، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، المملكة المغربية، الطبعة الثالثة، الرباط، ص33.

(3) أحمد توفيق، التصوف بالمغرب، معلمة المغرب، مرجع سابق، ص 2396.

حكم المغرب، و توالي فترات حرجة على مستوى السلطة المركزية نتيجة غياب مفهوم التداول على الحكم، الشيء الذي جعل نفوذ الزوايا يتكاثر بشكل ملحوظ، وتتدخل في مراحل عدة في اضطرابات سياسية خطيرة، إلا أنه تم إبعاد بصورة نهائية أي تهديد خارجي، و دخل المغرب في الفترة الحديثة، إلى عهد جديد من الاستقرار السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي، بفضل دهاء حكامه في تقريب الزوايا لحنكة نظمها، و هيبة مؤسساتها، في المقابل إبعاد الغير المرغوب فيها.

إن تتبع التطورات التي عرفتها الزوايا في المغرب، خلصنا في النهاية بأهمية الرجوع إلى أمهات المصادر و المتون ، وذلك من خلال إفصاحها عن معلومات وافرة و غنية ساهمت في اغناء إشكالية الدراسة، و في هذا الصدد تبين لنا العديد من المصادر و المراجع التي عدنا إليها و المقارنة بينها صحة بعض المواضع التي تطرقنا إليها، الشيء الذي يبين بوضوح مكانة مؤسسة الزاوية بالمغرب.

لائحة المصادر و المراجع:

- أحمد توفيق، التصوف بالمغرب، **معلمة المغرب**، الجزء السابع، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف و الترجمة و النشر مطابع سلا، 1989.

- ابراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، الجزء الثاني، دار الرشاد الحديثة، الطبعة الأولى الدار البيضاء 1978.

- الجيلالي العدناني، " إشكالات التحقيب في التصوف المغربي إلى حدود نشأة الطريقة التيجانية" ، بدون تاريخ.

- مجموعة من المؤلفين، تنسيق محمد القبلي، تاريخ المغرب، تحيين و تركيب ، منشورات المعهد الملكي للبحث التاريخي، الجزء الخامس، الرباط، الطبعة الأولى، 2011.

- عبد الله نجمي، **التصوف و البدعة بالمغرب طائفة العكاكزة ق. 16-،17** ، منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية بالرباط، سلسلة رسائل و أطروحات رقم 47، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2000.

- عبد الكريم كريم، **المغرب في عهد الدولة السعدية**، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، المملكة المغربية، الطبعة الثالثة، الرباط.

- محمد حجي، الزاوية، **معلمة المغرب**، الجزء الرابع عشر، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف و الترجمة و النشر، مطابع سلا، 2001،

- محمد ضريف، **مؤسسة الزوايا بالمغرب**، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الأولى 1992.

المجلات:

- **الزاوية القادرية و دورها الديني و الإجتماعي**" مجلة دعوة الحق، مقال منشور بالموقع الإلكتروني " **دعوة الحق**"، تاريخ الزيارة 18 يناير 2021 الساعة 11:45 صباحا، www.habous.gov.ma.